Traducción de
ALFONSO MONTELONGO

THOMAS NAGEL

¿Qué significa todo esto?

Una brevísima introducción a la filosofía



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1987
Primera edición en español, 1995

Título original:
What Does it All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy

Publicado por Oxford University Press Inc.
220 Madison Avenue, Nueva York, Nueva York 10016
ISBN 0-19-505216-1

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-4458-1

Impreso en México

I. Introducción

Este libro es una breve introducción a la filosofía para personas que no saben lo esencial del tema. Por lo común la gente estudia filosofía sólo cuando va a la universidad, y supongo que la mayoría de los lectores tendrá al menos edad universitaria; pero eso no tiene nada que ver con la naturaleza del tema, y yo estaría muy contento si el libro también interesara a estudiantes de bachillerato inteligentes, con inclinación por las ideas abstractas y las argumentaciones teóricas.

A menudo nuestra capacidad analítica está altamente desarrollada antes de que poseamos un gran conocimiento del mundo, y alrededor de los catorce años mucha gente comienza a pensar por su cuenta sobre problemas filosóficos: sobre lo que realmente existe, si podemos saber alguna cosa, si algo es realmente bueno o malo, si la vida tiene algún significado, si la muerte es el final. Se ha escrito acerca de estos temas durante miles de años, pero la materia prima filosófica proviene directamente del mundo y nuestra relación con él, no de los escritos del pasado. Ésa es la razón de que estos problemas se los planteen una y otra vez quienes jamás han leído sobre ellos.

La presente es una introducción directa a nueve problemas filosóficos, cada uno de los cuales puede ser en-

tendido de suyo, sin referencia a la historia del pensamiento. No examinaré los grandes escritos filosóficos del pasado ni sus antecedentes culturales. El núcleo de la filosofía consiste en ciertas cuestiones que la reflexiva mente humana encuentra naturalmente embrolladas, y la mejor manera de iniciar el estudio de la filosofía es pensar en ellas de manera directa. Una vez que lo hayas hecho, estarás en mejor posición para apreciar la obra de otros que han tratado de resolver los mismos problemas.

La filosofía se distingue de la ciencia y de las matemáticas. A diferencia de la ciencia, no se apoya en la experimentación o la observación, sino sólo en el pensamiento. Y, a diferencia de las matemáticas, no tiene métodos formales de comprobación. La filosofía se hace únicamente planteando preguntas, razonando, poniendo a prueba ideas y pensando en posibles argumentos en contra de las mismas, y reflexionando en cómo funcionan realmente nuestros conceptos.

El principal interés de la filosofía es cuestionar y entender las ideas más comunes que todos usamos a diario sin pensar en ellas. Un historiador puede preguntarse qué ocurrió en algún tiempo pasado, pero un filósofo preguntará: "¿Qué es el tiempo?" Un matemático puede investigar las relaciones entre los números, pero un filósofo preguntará: "¿Qué es un número?" Un físico puede preguntar de qué están hechos los átomos o qué explica la gravedad, pero un filósofo preguntará cómo podemos saber que existe algo fuera de nuestras mentes. Un psicólogo puede investigar cómo aprenden un lenguaje los niños, pero un filósofo preguntará: "¿Qué hace que una palabra signifique algo?" Cualquiera puede preguntar si es malo entrar furtivamente en un cine sin haber pagado, pero un filósofo preguntará: "¿Qué hace que una acción sea buena o mala?"

No podríamos arreglárnoslas en la vida sin dar casi siempre por sentado las ideas de tiempo, número, conocimiento, lenguaje, bueno y malo; pero en filosofía investigamos esas cosas de suyo. El objetivo es hacer un poco más profundo nuestro entendimiento del mundo y de nosotros mismos. Obviamente, no es tarea fácil. Entre más básicas sean las ideas que trates de investigar, menos serán las herramientas de que dispongas para trabajar. No hay mucho que puedas presuponer o dar por sentado. Así, la filosofía es una actividad bastante vertiginosa, y pocos de sus resultados permanecen incuestionables por mucho tiempo.

Como creo que la mejor manera de aprender sobre filosofía es pensar acerca de cuestiones particulares, no trataré de decir más sobre su naturaleza general. Los nueve problemas que consideraremos son:

Conocimiento del mundo más allá de nuestras mentes
Conocimiento de otras mentes aparte de la propia
La relación entre mente y cerebro
Cómo es posible el lenguaje
Si tenemos libre albedrío
La base de la moralidad
Qué desigualdades son injustas
La naturaleza de la muerte
El significado de la vida

Son sólo una selección; hay muchos, muchos otros.

Lo que yo diga reflejará mi opinión sobre estos problemas y no necesariamente representará lo que piensa la mayoría de los filósofos. De cualquier modo, probablemente no haya nada de estas cuestiones en que la mayoría de los filósofos concuerde: los filósofos discrepan, y toda cues-

tión filosófica tiene más de dos aspectos. Mi opinión personal es que los más de estos problemas no han sido resueltos, y que tal vez algunos de ellos nunca lo serán; pero aquí el propósito no es dar respuestas (ni siquiera aquellas que yo pueda considerar correctas), sino presentártelos en una forma muy preliminar, de modo que puedas meditarlos por cuenta propia. Antes de aprender muchas teorías filosóficas, es mejor plantearse primero el problema sobre las cuestiones filosóficas que dichas teorías tratan de contestar. Y la mejor manera de hacerlo es observar algunas posibles soluciones y ver qué falla en ellas. Intentaré dejar abiertos los problemas, pero aunque diga lo que pienso, no hay razón para que lo creas, a menos que te parezca convincente.

Hay muchos excelentes textos introductorios que incluyen selecciones de grandes filósofos del pasado y de escritos más recientes. Este breve libro no pretende sustituir esa vía de acceso, pero espero que proporcione un primer vistazo al tema de lo más claro y directo que me sea posible. Si tras leerlo decides echarle otro vistazo, advertirás cuánto más hay que hablar acerca de estos problemas de lo que yo lo hago.

II. ¿Cómo sabemos algo?

Si reflexionas acerca de ello, verás que el interior de tu propia mente es lo único de lo que puedes estar seguro.

Todo aquello en lo que crees (sea respecto al Sol, la Luna y las estrellas, la casa y el vecindario en que vives, la historia, la ciencia, otra gente, incluso la existencia de tu propio cuerpo) se basa en tus experiencias y pensamientos, sentimientos e impresiones sensoriales. Eso es todo lo que tienes como punto de partida: ya sea que veas el libro en tus manos, o sientas el suelo bajo tus pies, o recuerdes que George Washington fue el primer presidente de los Estados Unidos, o que el agua es H_2O. Las experiencias y pensamientos internos son lo más cercano a ti, y alcanzas todo lo demás sólo a través de ellos.

Por lo común no tienes dudas sobre la existencia del suelo que pisas, o del árbol que está frente a la ventana, o de tus propios dientes. De hecho, casi nunca reparas en los estados mentales que te hacen consciente de esas cosas: pareces estar consciente de ellas directamente; pero, ¿cómo sabes que realmente existen? ¿Te parecerían diferentes las cosas si de hecho existieran *sólo* en tu mente, si todo lo que creíste que era el mundo real externo no fuese más que un gigantesco sueño o alucinación de la que nunca despertarás?

De ser así, por supuesto que *no podrías* despertar, como puedes hacerlo de un sueño, ya que no habría mundo "real" en el cual despertar. Por ello, no será exactamente como una alucinación o sueño normal. Nuestra general concepción de los sueños es que ocurren en la mente de personas que literalmente yacen en una cama real, dentro de una casa real, aun cuando en el sueño vayan huyendo de una podadora asesina por las calles de Kansas City. También damos por sentado que los sueños normales dependen de lo que está sucediendo en el cerebro del durmiente.

Pero ¿no podrían ser todas tus experiencias como un sueño gigantesco *sin* ningún mundo externo fuera de él? ¿Cómo puedes saber que no es eso lo que ocurre? Si todas tus experiencias no fueran más que un sueño con *nada* fuera, entonces cualquier prueba que trataras de usar para demostrarte la existencia de un mundo externo sería parte del sueño. Si golpearas la mesa o te pellizcaras, oirías el golpe y sentirías el pellizco, pero eso no sería más que otra cosa que sucede dentro de tu mente, como todo lo demás. Es inútil: si quieres saber si lo que está dentro de tu mente da una idea de lo que está fuera de ella, no puedes confiar en lo que las cosas *parecen* (desde el interior de tu mente) para responderte.

Pero entonces, ¿en qué se puede confiar? Toda tu evidencia sobre cualquier cosa tiene que pasar por tu mente (sea en forma de percepción, testimonio de libros y de otras personas o por el recuerdo), y es por completo consecuente con todo aquello de lo que estás consciente: que *nada en absoluto* existe excepto el interior de tu mente.

Incluso es posible que no tengas cuerpo ni cerebro, puesto que crees en su existencia sólo a través del testimonio de tus sentidos. Nunca has visto tu cerebro (sólo das por sentado que todos lo tienen), pero aunque lo hubieras vis-

to o pensaras haberlo visto, ello no sería más que otra experiencia visual. Tal vez *tú*, el sujeto de la experiencia, eres lo único que existe, y no hay mundo físico (ni estrellas, ni Tierra, ni cuerpos humanos). Quizá ni siquiera haya espacio.

Si tratas de argüir que debe haber un mundo físico externo, pues de no ser así no verías edificios, gente ni estrellas, a menos que hubiera allí cosas que reflejaran o enviaran luz hacia tus ojos y te causaran así experiencias visuales, la respuesta es obvia: ¿cómo sabes *eso?* No es más que otra pretensión sobre el mundo externo y tu relación con él, y tiene que basarse en la evidencia de tus sentidos. *Pero sólo puedes confiar en esa prueba específica sobre cómo las experiencias visuales tienen lugar sólo si puedes confiar, en general, en que el contenido de tu mente te informe sobre el mundo externo; y eso es precisamente lo que se cuestiona.* Si tratas de demostrar la veracidad de tus impresiones apelando a tus impresiones, estarás razonando en un círculo vicioso y no llegarás a ninguna parte.

La conclusión más radical que se puede sacar de lo anterior sería que tu mente *es* lo único que existe. Este punto de vista se llama solipsismo. Es una idea muy solitaria; no mucha gente la ha sostenido. Como podrás inferirlo de este comentario, yo tampoco la sostengo. Si yo fuera solipsista, probablemente no habría escrito este libro, pues no creería que hubiese alguien más que lo leyera. Por otro lado, tal vez lo escribiría para hacer más interesante mi vida interna, al añadirle la impresión de ver publicado el libro, de que otras personas lo leyeran y me contaran sus reacciones, y así por el estilo. Incluso podría tener la impresión de las regalías, de tener suerte.

Quizá tú seas solipsista. En tal caso, considerarás este libro como producto de tu propia mente, el cual surge a la

existencia a través de tu experiencia cuando lo lees. Obviamente, nada que yo pueda decir te demostrará que en realidad existo, ni que el libro existe como objeto físico.

Por otra parte, concluir que eres lo único que existe es más de lo que las pruebas garantizan. No puedes *saber*, basándote en lo que hay dentro de tu mente, que no hay mundo fuera de ella. Tal vez la conclusión correcta sea más modesta: que no sabes nada más allá de tus impresiones y experiencias. Puede haber un mundo externo o no, y si lo hay, puede ser o no ser completamente distinto de como te parece. No hay forma de que lo sepas. Este punto de vista se llama escepticismo acerca del mundo externo.

Es posible una forma de escepticismo aún más radical. Argumentos similares parecen mostrar que no sabes nada, ni siquiera sobre tu propia existencia y experiencias pasadas, puesto que todo lo que tienes como fundamento es el contenido actual de tu mente, incluyendo las impresiones de la memoria. Si no puedes estar seguro de que el mundo exterior a tu mente existe *ahora*, ¿cómo puedes estar seguro de que tú mismo exististe *antes* de ahora? ¿Cómo sabes que no empezaste a existir apenas hace unos minutos, junto con todos tus recuerdos actuales? La única evidencia de que no puedes haber nacido hace unos minutos depende de las creencias sobre cómo se producen la gente y sus recuerdos, que a su vez se basan en creencias sobre lo que ha ocurrido en el pasado; pero confiar que esas creencias demuestren que has existido en el pasado sería, otra vez, debatirse en un círculo. Tendrías que asumir la realidad del pasado para demostrar la realidad del pasado.

Parece que no hay nada de lo que puedas estar seguro, excepto del contenido de tu propia mente en el momento actual; y parece que todo lo que trates de argumentar a tu manera fuera de este predicamento fallará, pues el argu-

mento tendrá que dar por sentado lo que tratas de probar: la existencia de un mundo externo más allá de tu mente.

Por ejemplo, supongamos que aduces que debe haber un mundo externo, por ser increíble que tuvieras todas estas experiencias sin que haya *alguna* explicación en términos de causas externas. El escéptico puede dar dos respuestas. En primer lugar, aunque haya causas externas, ¿cómo puedes saber, por el contenido de tu experiencia, cuáles son esas causas? Nunca las has observado directamente. En segundo, ¿en qué se basa tu idea de que todo debe tener una explicación? Es cierto que en tu concepción normal, no filosófica, del mundo, procesos como los que tienen lugar en tu mente son causados, al menos en parte, por cosas exteriores a ellos; pero no puedes dar por sentado que esto es cierto si lo que tratas de resolver es cómo puedes saber *algo* acerca del mundo exterior a tu mente. Y no hay manera de probar tal principio con sólo mirar lo que está *dentro* de tu mente. Por plausible que te pueda parecer el principio, ¿qué razón te asiste para creer que éste se aplica al mundo?

La ciencia tampoco nos ayuda con este problema, aunque podría parecer que sí. En el pensamiento científico ordinario, nos basamos en principios generales de explicación para pasar de una primera apreciación nuestra del mundo a la diferente concepción de lo que es en realidad. Tratamos de explicar las apariencias en términos de una teoría que describe la realidad que las sustenta, una realidad que no podemos observar directamente. Así es como la física y la química concluyen que todas las cosas que vemos a nuestro alrededor están compuestas de pequeños átomos invisibles. ¿Podríamos argüir que la creencia general en el mundo externo tiene la misma clase de apoyo científico que la creencia en los átomos?

La respuesta del escéptico es que el proceso del razonamiento científico suscita el mismo problema escéptico que venimos discutiendo: la ciencia es tan vulnerable como la percepción. ¿Cómo podemos saber que el mundo exterior a nuestras mentes corresponde a nuestras ideas de lo que sería una buena explicación teórica de nuestras observaciones? Si no podemos establecer la veracidad de nuestras experiencias sensoriales en relación con el mundo externo, tampoco hay razón para pensar que podemos fiarnos en nuestras teorías científicas.

Hay otra respuesta, muy diferente, al problema. Algunos aducirían que el escepticismo radical del tipo a que he venido refiriéndome no tiene sentido, porque la idea de una realidad externa que *nadie* jamás podría descubrir tampoco lo tiene. El argumento es que un sueño, por ejemplo, tiene que ser algo de lo que *puedas* despertar para descubrir que has estado durmiendo; una alucinación tiene que ser algo cuya inexistencia otros (o después tú mismo) *puedan* percibir. Las impresiones y apariencias que no corresponden a la realidad deben ser comparadas con otras que *sí* corresponden a la realidad; de otro modo, el contraste entre apariencia y realidad es irrelevante.

Según este punto de vista, la idea de un sueño del que nunca puedas despertar no es en absoluto la idea de un sueño: es la idea de la *realidad,* del mundo real en el que vives. Nuestra idea de las cosas que existen es sólo nuestra idea de lo que podemos observar. (Este punto de vista recibe en ocasiones el nombre de verificacionismo.) A veces nuestras observaciones son erróneas, pero eso significa que pueden ser corregidas por otras observaciones (como cuando despiertas de un sueño o descubres que lo que te parecía una serpiente no era más que una sombra sobre la hierba); pero sin cierta posibilidad de que haya un punto

de vista correcto (sea tuyo o de algún otro) sobre cómo son las cosas, el pensamiento de que tus impresiones del mundo no son ciertas carece de sentido.

Si esto es correcto, entonces el escéptico se engaña a sí mismo si cree poder imaginar que lo único que existe es su propia mente. Se engaña, porque no podría ser cierto que el mundo físico no existe en realidad, a menos que alguien pudiera *observar* que no existe. Y lo que el escéptico trata de imaginar es precisamente que *no hay* nadie para observar ésa ni cualquier otra cosa (excepto, claro, el escéptico mismo, y todo lo que puede observar es el interior de su propia mente). Así, el solipsismo no tiene sentido. Trata de sustraer el mundo externo de la totalidad de mis impresiones; pero fracasa, porque, si se sustrae el mundo exterior, dejan de ser meras impresiones, volviéndose percepciones de la realidad.

¿Sirve de algo este argumento contra el solipsismo y el escepticismo? No, a menos que pueda definirse la realidad como lo que podemos observar; pero, ¿de veras somos incapaces de entender la idea de un mundo real, o un hecho acerca de la realidad, que no puede ser observado por nadie, humano o no?

El escéptico afirmará que, si hay un mundo externo, sus objetos son observables porque existen, y no al contrario: que la existencia no es lo mismo que la observabilidad; y, aunque tomamos la idea de sueños y alucinaciones de casos en los que creemos *poder* observar el contraste entre nuestras experiencias y la realidad, ciertamente parece que la misma idea puede extenderse a casos en los que la realidad no es observable.

Si eso es correcto, parece deducirse que no carece de sentido pensar que el mundo podría no consistir más que en el interior de tu propia mente, aunque ni tú ni nadie más pueda decir que eso sea así. Y si esto no carece de sentido,

sino que es una posibilidad que debes tomar en consideración, parece no haber modo de probar su falsedad sin caer en un círculo vicioso. Así, no parece haber más camino fuera de la jaula de tu propia mente. Esto recibe a veces el nombre de predicamento egocéntrico.

No obstante, luego de todo lo que se ha dicho, tengo que admitir que es prácticamente imposible creer seriamente que todas las cosas del mundo que te rodea pudieran no existir en realidad. Nuestra aceptación del mundo externo es instintiva y poderosa: no podemos librarnos de ella mediante argumentos filosóficos. No sólo seguimos actuando *como si* la demás gente y las cosas existieran: *creemos* que existen, aun después de haber examinado los argumentos que parecen mostrar que no tenemos razones para dicha creencia. (Podemos tener fundamentos, dentro del sistema general de nuestras creencias sobre el mundo, para creencias más particulares sobre la existencia de cosas particulares, como un ratón en la panera, por ejemplo; pero eso es diferente: presupone la existencia del mundo externo.)

Si una creencia en el mundo exterior a nuestras mentes nos es tan natural, quizá no necesitemos fundamentos para ella. Podemos dejarla como está y esperar estar en lo cierto. Y de hecho eso es lo que la mayoría de la gente hace tras abandonar el intento de probarla: aun cuando no puedan dar razones contra el escepticismo, no pueden tampoco vivir con él; pero esto significa que nos aferramos a la mayoría de nuestras creencias comunes sobre el mundo, a pesar de que *a)* podrían ser completamente falsas, y *b)* no tenemos bases para descartar esa posibilidad.

Dejamos el asunto planteando tres preguntas:

1. ¿Hay una posibilidad significativa de que el interior de tu mente sea lo único que existe, o de que, aun cuando haya un mundo exterior a tu mente, sea totalmente distinto de lo que crees?

2. Si lo anterior es posible, ¿tienes alguna forma de probarte a ti mismo que realmente no es cierto?

3. Si no puedes probar que algo existe fuera de tu propia mente, ¿es correcto seguir creyendo de todas maneras en el mundo externo?

III. Otras mentes

Hay un tipo especial de escepticismo que continúa siendo un problema, aunque des por sentado que tu propia mente no es lo único que existe: que el mundo físico que pareces ver y sentir a tu alrededor, incluyendo tu propio cuerpo, en realidad existe. Eso es escepticismo sobre la naturaleza o incluso sobre la existencia de otras mentes o experiencias aparte de las propias.

¿Cuánto sabes realmente sobre lo que sucede en cualquiera otra mente? Es indudable que sólo observas el cuerpo de otras criaturas, incluida la gente. Miras lo que hacen, escuchas lo que dicen y demás sonidos que producen, y ves cómo reaccionan a su ambiente (qué cosas les atraen y qué cosas les repugnan, qué comen, y así por el estilo). También puedes abrir otras criaturas y mirar sus interioridades físicas, y tal vez comparar su anatomía con la tuya.

Mas nada de esto te dará acceso directo a sus experiencias, pensamientos y sentimientos. Las únicas experiencias que realmente puedes tener son las tuyas propias: si crees algo respecto a la vida mental de otros es a base de la observación de su construcción física y comportamiento.

Tomemos un ejemplo simple: ¿cómo sabes, cuando tú y un amigo están comiendo helado de chocolate, si le sabe a

él igual que a ti? Puedes probar el helado de él, pero si te sabe igual que el tuyo, eso únicamente significa que te sabe igual *a ti:* no has experimentado cómo le sabe *a él.* Parece que no hay forma de comparar directamente las dos experiencias gustativas.

Bueno, tú podrías decir que puesto que ambos son seres humanos, y ambos pueden distinguir entre sabores de helado (por ejemplo, ambos pueden diferenciar el de chocolate y el de vainilla con los ojos cerrados), es probable que sus experiencias gustativas sean similares. Pero ¿cómo sabes *eso?* La única conexión que has observado desde siempre entre un tipo de helado y un sabor es en tu propio caso; así, ¿qué razón tienes para pensar que otros seres humanos tienen correlaciones similares? ¿Por qué no es igual de coherente con toda evidencia que el chocolate le sepa a él como la vainilla te sabe a ti, y viceversa?

Podrías hacerte la misma pregunta respecto a otros tipos de experiencia. ¿Cómo sabes que las cosas rojas no le parecen a tu amigo como a ti las amarillas? Por supuesto, si le preguntas cómo es un camión de bomberos, dirá que rojo, como la sangre, y no amarillo, como un diente de león; pero ello se debe a que él, como tú, usa la palabra "rojo" para designar el color que le presentan la sangre y los camiones de bomberos, *cualquiera* que sea. Quizá es lo que tú llamas amarillo, o azul, o quizá sea una experiencia en cuanto al color que nunca has tenido y ni siquiera puedes imaginar.

Para negarlo, tienes que apelar a la presuposición de que las experiencias de sabor y color se correlacionan uniformemente con ciertos estímulos físicos de los órganos sensoriales, quienquiera que los experimente; pero el escéptico diría que no tienes evidencia alguna para tal presuposición, y debido al tipo de presuposición de que se trata,

no podrías tener evidencia alguna para ello. Todo lo que puedes observar es la correlación en tu propio caso.

Frente a este argumento, al principio quizá admitas que hay cierta incertidumbre. La correlación entre estímulo y experiencia puede no ser exactamente la misma de un individuo a otro: puede haber ligeras diferencias de matiz entre las experiencias de sabor o de color de dos personas, del mismo tipo que con el helado. De hecho, dado que las personas difieren unas de otras en lo físico, eso no nos debería sorprender. Pero, podrías decir, la diferencia en experiencia no puede ser tan radical, o, de otro modo, nos daríamos cuenta. Por ejemplo, el helado de chocolate no puede saberle a tu amigo como a ti el de limón; si así fuera, fruncirία la boca al comerlo.

Sin embargo, nota que esta afirmación presupone otra correlación de una persona a otra: una correlación entre la experiencia interna y ciertos tipos de reacción observable. Y la misma cuestión surge al respecto. Tú has observado sólo en tu propio caso la conexión entre fruncir la boca y el sabor que llamas agrio; pero ¿cómo sabes que existe en otra gente? Tal vez lo que hace a tu amigo fruncir la boca sea una experiencia como la que tienes al comer avena.

Si continuamos insistiendo en hacer este tipo de preguntas con suficiente resolución, pasaremos de un leve e inofensivo escepticismo sobre si el helado de chocolate les sabe exactamente igual a tu amigo y a ti, a un escepticismo mucho más radical sobre si hay *alguna* semejanza entre las experiencias de él y las tuyas. ¿Cómo sabes que cuando él se lleva algo a la boca tiene una experiencia del tipo que tú llamarías *sabor?* Por todo lo que sabes, podría ser algo que tú llamarías sonido (o acaso difiera de todo lo que has experimentado o de lo que eres capaz de imaginar).

Si seguimos en esta línea, finalmente llegaremos al más radical de los escepticismos respecto a otras mentes. ¿Cómo sabes incluso que tu amigo está consciente? ¿Cómo sabes que hay *otras mentes* aparte de la tuya?

El único ejemplo de correlación que has observado directamente desde siempre entre mente, comportamiento, anatomía y circunstancias físicas eres tú. Aun si otras personas y animales no tuvieran experiencia alguna, ni vida mental interna de ningún tipo, sino que fueran sólo elaboradas máquinas biológicas, tú los verías igual. Por tanto, ¿cómo sabes que eso no es lo que son? ¿Cómo sabes que todos los seres que te rodean no son autómatas sin mente? Nunca has visto el interior de sus mentes (no podrías), y el comportamiento físico de ellos podría ser producido por causas puramente físicas. Quizá tus parientes, tus vecinos, tu gato y tu perro *no tengan ninguna experiencia interna.* De ser así, no hay modo de que puedas descubrirlo.

Ni siquiera puedes apelar a las pruebas de su comportamiento, incluyendo lo que dicen, porque eso presupone que en ellos el comportamiento externo se relaciona con la experiencia interna como sucede contigo; y eso es precisamente lo que no sabes.

Considerar la posibilidad de que nadie de los que te rodean pueda estar consciente produce un sentimiento de inseguridad. Por una parte, tal posibilidad es concebible, y ninguna prueba que pudieras tener la descartará definitivamente. Por otra, no es algo que en *realidad* puedas creer posible: tu convicción de que hay mentes en esos cuerpos, vista en esos ojos, audición en esos oídos, etc., es instintiva. Pero si su fuerza viene del instinto, ¿realmente es conocimiento? Una vez que admites la *posibilidad* de que la creencia en otras mentes sea un error, ¿no necesitas algo más confiable para justificar el aferrarse a ella?

Esta cuestión tiene otro aspecto que va por completo en la dirección opuesta.

Normalmente creemos que los otros seres humanos están conscientes, y casi todos creemos que los demás mamíferos y las aves también lo están; pero las opiniones difieren respecto a los peces, los insectos, los gusanos y las medusas. Es aún más discutible que animales unicelulares como la ameba y los paramecios tengan experiencias conscientes, si bien es manifiesto que tales criaturas reaccionan a estímulos de diversos tipos. La mayoría de la gente cree que las plantas no están conscientes; y casi nadie cree que lo estén las rocas, los pañuelos desechables, los automóviles, los lagos de montaña o los cigarrillos. Tomemos otro ejemplo biológico: la mayoría de nosotros diríamos, si pensáramos sobre ello, que las células individuales que forman nuestro cuerpo no tienen experiencias conscientes.

¿Cómo sabemos todo esto? ¿Cómo sabes que un árbol no sufre cuando se le corta una rama, únicamente porque no puede expresar su dolor, porque no puede moverse? (O tal vez le *encante* que le poden las ramas.) ¿Cómo sabes que las células de tu corazón no sienten dolor o excitación cuando subes corriendo una escalera? ¿Cómo sabes que un pañuelo desechable no siente nada cuando te suenas la nariz con él?

¿Y qué decir de las computadoras? Supóngase que éstas se desarrollan hasta el grado de que se les pueda usar para controlar robots que por fuera parezcan perros, reaccionen de manera complicada al ambiente y se comporten en muchos aspectos precisamente como perros, aunque por dentro no sean más que una masa de circuitos electrónicos y pedazos de silicón. Si tales máquinas estuvieran conscientes ¿tendríamos modo de saberlo?

Por supuesto, estos casos difieren entre sí. Si algo es incapaz de movimiento, no puede dar a través de un com-

portamiento pruebas de sentimiento o percepción. Si no es un organismo natural, es radicalmente distinto de nosotros en su constitución interna; pero, ¿qué bases tenemos para pensar que sólo las cosas que se comportan en cierta medida como nosotros y que tienen una estructura física visible más o menos semejante a la nuestra son capaces de tener experiencias de *algún* tipo? Quizá los árboles sienten las cosas de un modo totalmente distinto del nuestro, pero no tenemos manera de saberlo, ya que carecemos del medio para descubrir en su caso las correlaciones entre la experiencia y las manifestaciones o condiciones físicas observables. Sólo podríamos descubrir tales correlaciones si pudiéramos observar tanto las experiencias como las manifestaciones externas a un mismo tiempo; pero no hay manera de que observemos directamente las experiencias, excepto en nuestro propio caso. Y, por la misma razón, no hay forma de que podamos observar la *ausencia* de toda experiencia, y por tanto la ausencia de dichas correlaciones en cualquier otro caso. Mirar hacia el interior de un árbol no basta para que afirmes que éste *no tiene* experiencias, como tampoco puede decirse que un gusano *tenga* experiencias con sólo mirar su interior.

De modo que la pregunta es: ¿qué puedes realmente saber sobre la vida consciente en este mundo, más allá del hecho de que tú mismo tienes una mente consciente? ¿Es posible que haya mucha menos vida consciente de la que supones (ninguna excepto la tuya), o mucha más (incluso en cosas que consideras inconscientes)?

IV. El problema mente-cuerpo

Olvidemos el escepticismo, y supongamos que el mundo físico existe, incluyendo tu cuerpo y tu cerebro; y dejemos a un lado nuestro escepticismo respecto a otras mentes. Daré por sentado que tú estás consciente si tú das por sentado que yo lo estoy. Ahora bien, ¿cuál podría ser la relación entre conciencia y cerebro?

Todos sabemos que lo que sucede en la conciencia depende de lo que sucede en el cuerpo. Si te golpeas un dedo del pie, te duele mucho. Si cierras los ojos, no puedes ver lo que está enfrente. Si muerdes una barra de *Hershey*, te sabe a chocolate. Si recibes un golpe en la cabeza, pierdes el sentido.

Las pruebas señalan que para que algo suceda en tu mente o conciencia, algo tiene que ocurrir en tu cerebro. (No sentirías dolor alguno al golpearte el dedo del pie si los nervios de la pierna y la espina dorsal no condujeran los impulsos del pie al cerebro.) No sabemos qué pasa en tu cerebro cuando piensas: "No sé si tendré tiempo de cortarme el pelo en la tarde". Pero estamos bastante seguros de que algo pasa, algo que implica cambios químicos y eléctricos en los miles de millones de células nerviosas de que está compuesto el cerebro.

En algunos casos sabemos cómo afecta el cerebro a la mente y cómo la mente al cerebro. Por ejemplo, sabemos que estimular ciertas células del cerebro situadas en la parte posterior de la cabeza produce experiencias visuales. Y sabemos que cuando decides servirte otra rebanada de pastel ciertas células cerebrales envían impulsos a los músculos de tu brazo. No conocemos muchos detalles, pero es claro que hay complejas relaciones entre lo que sucede en tu mente y los procesos físicos que se dan en tu cerebro. Hasta aquí todo pertenece a la ciencia, no a la filosofía.

Pero hay una pregunta filosófica sobre la relación entre mente y cerebro: ¿tu mente es algo distinto del cerebro, aunque conectado con él, o *es* el cerebro? ¿Los pensamientos, sentimientos, percepciones, sensaciones y deseos ocurren *además* de todos los procesos físicos en tu cerebro, o son ellos mismos parte de dichos procesos?

¿Qué sucede, por ejemplo, cuando muerdes una barra de chocolate? El chocolate se disuelve en tu lengua y causa cambios químicos en las papilas gustativas, las cuales envían ciertos impulsos eléctricos por los nervios que van de tu lengua al cerebro, y cuando esos impulsos llegan a éste producen allí otros cambios físicos; finalmente, *percibes el sabor a chocolate.* ¿Qué es *eso?* ¿Puede *ser* tan sólo una transformación física de algunas células cerebrales, o tiene que ser algo completamente distinto?

Si mientras comes una barra de chocolate un científico quitara la parte superior de tu cráneo y mirara tu cerebro, todo lo que vería no sería más que una masa gris de neuronas. Si usara instrumentos para medir lo que sucede dentro, detectaría complicados procesos físicos de muchas clases diferentes. Pero, ¿encontraría el sabor a chocolate?

Al parecer no podría encontrarlo en tu cerebro, porque tu experiencia de saborear chocolate está encerrada en tu

mente de tal modo que hace imposible que alguien pueda observarla, aunque abra tu cráneo y mire tu cerebro. Tus experiencias están dentro de tu mente con un *tipo de interioridad* que difiere del modo en que tu cerebro está dentro de tu cabeza. Alguien puede abrir tu cabeza y ver lo que hay dentro, pero no abrir tu mente y mirar su interior; en todo caso, no de la misma forma.

No se trata sólo de que el sabor a chocolate sea eso, un sabor, y de ahí que no pueda ser visto. Supongamos que un científico estuviera lo bastante loco para tratar de observar tu experiencia de saborear chocolate *lamiendo* tu cerebro mientras comes una barra de chocolate. Ante todo, probablemente tu cerebro no le sabría para nada a chocolate; pero, aunque fuera lo contrario, no habría logrado introducirse en tu mente y observar *tu* experiencia de saborear chocolate. Sólo habría descubierto que, por extraño que parezca, cuando pruebas chocolate tu cerebro cambia de tal modo que les sabe a chocolate a otras personas. Él tendría su sabor a chocolate, y tú, el tuyo.

Si lo que sucede en tu experiencia está dentro de tu mente de una forma en la cual no lo está lo que ocurre en tu cerebro, parece que la experiencia y otros estados mentales no pueden ser sólo estados físicos del cerebro. Debe haber algo más en ti que tu cuerpo con su activísimo sistema nervioso.

Una posible conclusión es que debe haber un alma vinculada a tu cuerpo de un modo que les permita interactuar. De ser cierto, entonces estás formado de dos cosas muy distintas: un complejo organismo físico y un alma, que es puramente mental. (Por razones obvias, este punto de vista se llama dualismo.)

Pero mucha gente piensa que la creencia en el alma es algo pasado de moda y poco científico. El mundo está he-

cho de materia física, de diferentes combinaciones de los mismos elementos químicos. ¿Por qué nosotros no? Por un complejo proceso físico, nuestro cuerpo crece a partir de una sola célula producida por la unión del espermatozoide y el óvulo en la concepción. Gradualmente se añade materia común de tal forma que la célula se convierte en un bebé con brazos, piernas, ojos, orejas y un cerebro, capaz de moverse, sentir y ver, y finalmente de hablar y pensar. Algunas personas creen que este complejo sistema físico es suficiente, por sí solo, para dar lugar a la vida mental. ¿Por qué no habría de ser así? De todas maneras, ¿cómo puede la pura discusión filosófica demostrar que no lo es? La filosofía no puede decirnos de qué están hechas las estrellas ni los diamantes, así que, ¿cómo puede decirnos de qué está hecha o no está hecha la gente?

La opinión de que la gente está compuesta exclusivamente de materia física, y que sus estados mentales son estados físicos de su cerebro, se llama fisicalismo (o a veces materialismo). Los fisicalistas no tienen una teoría específica sobre cuáles procesos del cerebro pueden identificarse como la experiencia de saborear chocolate, por ejemplo; pero piensan que los estados mentales *son* sólo estados cerebrales, y que no hay razón filosófica para creer que no sea así. La ciencia tendrá que descubrir los detalles.

La idea es que podríamos descubrir que las experiencias en realidad son procesos cerebrales, tal como hemos descubierto que otros objetos conocidos tienen una naturaleza real que no podríamos haber adivinado sino hasta que la investigación científica la reveló. Por ejemplo, resulta que los diamantes están compuestos de carbono, el mismo material que el carbón, sólo que los átomos se hallan distribuidos en diferente orden. Y el agua, como todos sabemos, está com-

puesta de hidrógeno y oxígeno, aunque estos elementos en nada se parecen al agua si se los toma por separado.

Así, aunque pudiera parecer sorprendente que la experiencia de saborear chocolate no fuese más que un complicado proceso físico en tu cerebro, eso no sería más extraño que muchas cosas que se han descubierto sobre la naturaleza real de los objetos y procesos ordinarios. Los científicos han descubierto qué es la luz, cómo crecen las plantas, cómo se mueven los músculos; sólo es cuestión de tiempo el que descubran la naturaleza biológica de la mente. Así piensan los fisicalistas.

Un dualista respondería que esas otras cosas son distintas. Por ejemplo, cuando descubrimos la composición química del agua, estamos tratando con algo que obviamente está ahí fuera, en el mundo físico, algo que todos podemos ver y tocar. Cuando averiguamos que está compuesta por átomos de hidrógeno y oxígeno, sólo estamos reduciendo una sustancia física externa a partes físicas menores. Una característica esencial de este tipo de análisis es que *no* provocamos una alteración química del *aspecto, consistencia* y *sabor* que el agua nos ofrece. Estas cosas ocurren en nuestra experiencia interna, no en el agua que hemos separado en átomos. El análisis físico o químico del agua las hace a un lado.

Mas para descubrir que saborear chocolate en realidad sólo es un proceso cerebral, tendríamos que analizar algo mental (no una sustancia física observada desde afuera, sino una sensación gustativa interna) en términos de partes físicas. Y no hay manera de que un gran número de sucesos físicos en el cerebro, por complicados que resulten, sean las partes de que está compuesta una sensación gustativa. Un todo físico puede ser analizado en partes físicas menores, pero un proceso mental no: las partes físicas no pueden agregarse a un todo mental.

Hay otro posible enfoque que difiere tanto del dualismo como del fisicalismo. El dualismo es aquella idea de que un ser humano consta de cuerpo más alma, y de que la vida mental se da en el alma. El fisicalismo es la idea de que la vida mental consiste en procesos físicos del cerebro. La otra posibilidad es que la vida mental ocurre en el cerebro, pero todas esas experiencias, sentimientos, pensamientos y deseos no son procesos *físicos* del cerebro. Esto significaría que la masa gris de miles de millones de células nerviosas en tu cráneo *no es sólo un objeto físico*. Tiene muchas propiedades físicas (allí se da gran actividad química y eléctrica), pero en ella ocurren también procesos *mentales*.

La idea de que el cerebro es sede de la conciencia, pero que sus estados conscientes no son sólo estados físicos, se llama teoría del aspecto dual. Se le nombra así porque significa que cuando muerdes una barra de chocolate, ello produce en el cerebro un estado o proceso con dos aspectos: un aspecto físico, que implica diversos cambios químicos y eléctricos, y un aspecto mental: la experiencia gustativa del chocolate. Cuando tiene lugar este proceso, un científico que mire tu cerebro podrá observar el aspecto físico, pero tú mismo experimentarás, desde dentro, el aspecto mental: tendrás la sensación de saborear chocolate. De ser cierto, tu cerebro tendría un interior al que no podría llegar observador externo alguno, aunque lo abriera. Sentirías, o saborearías, de cierta forma que el proceso anida en tu cerebro.

Podríamos redondear esta opinión diciendo que no eres un cuerpo más un alma: que eres sólo un cuerpo, pero tu cuerpo, o al menos tu cerebro, no es simplemente un sistema físico. Es un objeto con aspectos físicos y mentales: se le puede disecar, pero además tiene un cierto interior que la disección no puede revelar. Existe cierta sensación interna de saborear chocolate porque existe la sensación

de tener el cerebro en la condición que se produce al comer una barra de chocolate.

Los fisicalistas piensan que no existe nada más que el mundo físico que puede ser estudiado por la ciencia: el mundo de la realidad objetiva; pero, entonces, de algún modo tienen que hallar espacio para los sentimientos, deseos, pensamientos y experiencias (para ti y para mí) en ese mundo.

Una teoría que defiende al fisicalismo es la de que la naturaleza mental de tus estados mentales radica en las relaciones de éstos con los fenómenos que los causan y los fenómenos que los estados mentales a su vez provocan. Por ejemplo, cuando te golpeas un dedo del pie y sientes dolor, el dolor es algo que sucede en tu cerebro; pero lo doloroso no es sólo una suma de características físicas, ni tampoco alguna misteriosa propiedad no física. Más bien, lo que lo convierte en dolor es su condición de ser un tipo de estado cerebral usualmente causado por una herida, que por lo general te hace gritar, brincar y evitar lo que la provocó; y esto podría ser un estado puramente físico de tu cerebro.

Pero eso no parece bastante para convertir algo en dolor. Es cierto que las heridas causan dolores, y éstos nos hacen brincar y gritar; pero también los *sentimos* de cierto modo, lo cual parece algo distinto de todas sus relaciones con causas y efectos, así como de todas las propiedades físicas que puedan tener (si realmente son acontecimientos en el cerebro). En cuanto a mí, creo que este aspecto interno del dolor y otras experiencias conscientes no pueden analizarse adecuadamente en términos de algún sistema de relaciones causales con estímulos físicos y comportamiento, por complicado que sea.

Parece que en el mundo se dan dos tipos muy diferentes de sucesos: los que pertenecen a la realidad física,

que muchas personas distintas pueden observar desde el exterior, y los que pertenecen a la realidad mental, que cada uno de nosotros experimenta en su caso desde el interior. Esto no sólo es cierto para los seres humanos: los perros, gatos, caballos y pájaros parecen estar conscientes, y los peces, hormigas y escarabajos probablemente lo están también. ¿Quién sabe dónde trazar la frontera?

No tendremos una adecuada concepción general del mundo mientras no podamos explicar cómo, cuando se conjuntan apropiadamente un sinnúmero de elementos físicos, conforman no sólo un organismo biológico que funciona, sino un ser consciente. Si pudiera identificarse a la conciencia con alguna clase de estado físico, estaría abierto el camino para una teoría física unificada de la mente y el cuerpo, y en consecuencia tal vez para una teoría física unificada del universo; pero los argumentos contra una teoría puramente física de la conciencia son lo bastante fuertes como para hacer imposible una teoría física de la realidad toda. La ciencia física ha progresado excluyendo a la mente de lo que trata de explicar, pero en el mundo puede haber algo más de lo que dicha ciencia puede entender.

V. El significado de las palabras

¿Cómo puede una palabra (un sonido o un conjunto de signos sobre el papel) *significar* algo? Hay ciertos vocablos, como "trueno" o "susurro", que por su sonido se parecen un poco a lo que designan, pero normalmente no hay semejanza entre un sustantivo y la cosa a la que nombra. En general, la relación debe ser algo distinto por completo.

Hay muchos tipos de palabras: algunas nombran gente o cosas, otras designan cualidades o actividades, las hay que se refieren a las relaciones entre cosas o acontecimientos, otras nombran números, lugares o tiempos, y algunas, como "y" y "de", sólo tienen significado porque contribuyen al sentido de afirmaciones o preguntas de las que forman parte. De hecho, todos los vocablos funcionan así: en realidad su significado es algo que contribuye al significado de oraciones o aseveraciones. Las palabras se usan mayormente para hablar y escribir, y no tan sólo como señalamientos.

Sin embargo, dando esto por entendido, preguntémonos cómo un vocablo puede tener significado. Ciertas palabras pueden definirse en términos de otras, por ejemplo: "cuadrado" significa "figura plana equiángula equilátera de cuatro lados"; y la mayor parte de los términos de esa definición también pueden ser definidos a su vez. Pero las definiciones no pueden ser la base del significado para todos los vocablos; de ser así, nos mantendríamos por siempre en un mismo círculo. Al final, debemos llegar a ciertas palabras que directamente tengan significado.

Pongamos por caso la palabra "tabaco", que puede parecer un ejemplo fácil. Se refiere a una clase de planta cuyo nombre científico la mayoría de nosotros ignora, y cuyas hojas se usan para hacer puros y cigarros. Todos hemos visto y olido el tabaco, pero el vocablo tal como lo usas tú se refiere no sólo a las muestras que has visto, o a las que se hallan a tu alrededor cuando usas la palabra, sino a todas las que existen, sepas o no de su existencia. Tú puedes haber aprendido el vocablo al conocer algunas muestras, pero no lo habrás entendido si crees que sólo se aplica a ellas.

De modo que si dices: "Me pregunto si el año pasado se fumó más tabaco en China que en todo el hemisferio occidental", has hecho una pregunta significativa, que tiene una respuesta, aunque no puedas descubrirla; mas el significado de la pregunta, y su respuesta, dependen del hecho de si, cuando usaste la palabra "tabaco", ésta se refiere a todos los tipos de tal sustancia en el mundo (incluso en todo tiempo, pasado y futuro), a cada cigarrillo fumado en China el año anterior, a cada puro fumado en Cuba, y así por el estilo. Los otros vocablos de la oración limitan la referencia a momentos y lugares en particular, pero la palabra "tabaco" puede usarse para plantear tal pregunta sólo porque tiene ese alcance enorme pero específico, más allá de tu experiencia, de abarcar todos los ejemplares de no importa qué tipo de material.

¿Cómo logra eso la palabra? ¿Cómo puede un mero *ruido* o *garabato* llegar tan lejos? Obviamente, no por su

sonido ni por su aspecto; ni debido al número relativamente pequeño de modelos de tabaco con los que te has encontrado y que se encontraban en la misma habitación cuando has pronunciado, oído o leído el vocablo. Sucede algo más, y es algo general que se aplica a no importa qué uso se haga de la palabra. Tú y yo, que no nos conocemos y hemos encontrado diferentes modelos de tabaco, empleamos el vocablo con el mismo significado. Si ambos usamos la palabra para hacer la pregunta sobre China y el hemisferio occidental, es la misma pregunta, y la respuesta es idéntica. Además, un hablante de chino puede efectuar la misma pregunta, usando el vocablo chino con el mismo significado. Cualquiera que sea la relación de la palabra "tabaco" con el material mismo, otras palabras pueden tenerla también.

Esto sugiere, naturalmente, que es indirecta la relación de la palabra "tabaco" con todas esas plantas, puros y cigarros en el pasado, presente y futuro. La palabra, tal como la usas, tiene algo más de trasfondo (un concepto, idea o pensamiento) què de algún modo abarca todo el tabaco del universo. No obstante, esto suscita nuevos problemas.

En primer lugar, ¿qué clase de cosa es este intermediario? ¿Está en tu mente o es algo fuera de ella a lo que de alguna manera te vinculas? Parecería que debe haber algo a lo que tú, yo y un hablante de chino nos podemos vincular, de modo que expresemos lo mismo con nuestras palabras para el tabaco; pero ¿cómo lo hacemos, con nuestras muy distintas experiencias de la palabra y de la planta? ¿No resulta de por sí difícil de explicar el que todos seamos capaces de referirnos a la misma enorme y muy extendida cantidad de *material* por medio de nuestros diferentes usos del vocablo o vocablos? ¿No sería tanto el problema respecto al modo en que la palabra significa la idea o concepto (cualquiera que sea), como el anterior en cuanto a la forma en que la palabra significa la planta o la sustancia?

No sólo eso, sino que también existe el problema de cómo esta idea o concepto se relaciona con todas las muestras del tabaco real. ¿Qué cosa es esa que puede tener relación exclusiva con el tabaco, y nada más? Parece que sólo hemos acrecentado el problema. Al tratar de explicar la relación entre la palabra "tabaco" y el tabaco interponiendo entre ellos la *idea* o *concepto* de tabaco, hemos creado la necesidad adicional de explicar las relaciones entre la palabra y la idea, y entre la idea y el material.

Con o sin el concepto o idea, el problema parece ser que en el uso que cada quien hace de la palabra están implicados sonidos, marcas y ejemplos muy particulares; pero la palabra se aplica a algo universal, a lo que otros hablantes particulares también pueden referirse con la misma palabra u otras palabras en otras lenguas. ¿Cómo puede significar algo tan específico como el sonido que hago al decir "tabaco", algo tan general que puedo usarlo para decir: "Apuesto a que dentro de doscientos años la gente fumará tabaco en Marte"?

Podrías pensar que el elemento universal está provisto de algo que todos tenemos en la mente cuando usamos la palabra. Pero, ¿qué tenemos todos en la mente? Al menos conscientemente, no necesito en mi mente más que el vocablo mismo para pensar: "El tabaco cada año resulta más caro". Sin embargo, es cierto que puedo tener en la mente algún tipo de imagen cuando uso la palabra: quizá de una planta, de unas hojas secas o del contenido de un cigarro. No obstante, esto no servirá para explicar la generalidad del significado de la palabra, porque toda imagen será una imagen *particular*. Será la imagen de la apariencia u olor

de una muestra particular de tabaco; ¿y cómo se supone que *eso* abarcará todos los ejemplos reales y posibles de tabaco? Además, aunque tengas en la mente cierta imagen al oír o usar la palabra "tabaco", lo más probable es que las otras personas tengan una diferente; pero eso no impide que todos usemos la palabra con el mismo significado.

El misterio del significado es que parece no hallarse en ninguna parte: ni en la palabra, ni en la mente, ni en un concepto o idea separada que revolotea entre el vocablo, la mente y las cosas de que hablamos. Y sin embargo, usamos el lenguaje todo el tiempo, y nos permite tener complicados pensamientos que abarcan grandes extensiones de tiempo y espacio. Tú puedes hablar sobre cuánta gente en Okinawa mide más de un metro y medio, o sobre si hay vida en otras galaxias, y los ruiditos que hagas serán afirmaciones ciertas o falsas en virtud de complicados hechos sobre cosas lejanas con las que probablemente nunca te encontrarás directamente.

Podrías pensar que he exagerado el alcance universal del lenguaje. En la vida cotidiana, la mayor parte de las aseveraciones y pensamientos para los que usamos el lenguaje son mucho más locales y particulares. Si digo "pásame la sal", y me pasas la sal, esto no tiene que implicar un significado universal de la palabra "sal", del tipo que se presenta cuando preguntamos: "¿Cuándo se formó por primera vez en la historia de nuestra galaxia sal a partir de sodio y cloro?" A menudo las palabras son usadas como simples herramientas en las relaciones entre la gente. En una señal de la terminal de autobuses ves una pequeña figura con falda y una flecha, y de inmediato reconoces el camino para el baño de damas. ¿No es la mayor parte del lenguaje tan sólo un sistema de señales y reacciones como ésa?

Bueno, tal vez en parte así sea, y tal vez así aprendamos a usar las palabras: "papito", "mamita", "no", "salieron"; pero el asunto no se agota ahí, y no es clara la forma en que las simples transacciones posibles con el uso de uno o dos vocablos a la vez puedan ayudarnos a entender el uso del lenguaje para describir bien y mal el mundo, mucho más allá de nuestra actual vecindad. De hecho, parece más probable que el uso del lenguaje con propósitos más ambiciosos nos muestre algo sobre lo que sucede cuando lo empleamos en escala menor.

Una afirmación como "hay sal en la mesa" significa lo mismo, ya se diga por motivos prácticos durante la comida, o como parte de la descripción de una situación distante en el espacio y en el tiempo, o meramente como la descripción hipotética de una posibilidad imaginaria. Significa lo mismo sea cierta o falsa, y sepa o no el hablante o el oyente que es cierta o falsa. Ocurra lo que ocurra en el caso práctico y común, debe ser algo lo bastante general para explicar también estos otros casos, muy diferentes, en los que significa lo mismo.

Por supuesto, es importante que el lenguaje sea un fenómeno social. El individuo no lo inventa para sí. Cuando de niños aprendemos un idioma, nos ligamos a un sistema ya existente, en el que durante siglos millones de personas han usado las mismas palabras para hablar entre sí. Mi uso de la palabra "tabaco" no tiene significado únicamente por sí mismo, sino más bien como parte del uso, mucho más amplio, de la palabra en nuestra lengua. (Aun cuando yo adoptara un código privado, en el que usara la palabra "blibble" para referirme al tabaco, lo haría definiéndome "blibble" en términos de la palabra común "tabaco".) Todavía tenemos que explicar cómo mi uso de la palabra adquiere un contenido proveniente de todos los demás

usos, sobre la mayoría de los cuales no sé nada (pero poner mis palabras en este contexto más amplio pudiera parecer que ayudaría a explicar su significado universal).

Pero esto no resuelve el problema. Cuando uso la palabra, puede tener significado como parte de mi idioma; pero ¿cómo es que el uso de la palabra por todos los demás hablantes del mismo idioma le da su rango universal, mucho más allá de todas las situaciones en las que realmente se le usa? El problema de la relación del lenguaje con el mundo no es tan diferente si hablamos de una frase o de miles de millones. El significado de una palabra contiene todos sus usos posibles, ciertos y falsos, no sólo reales, y los usos reales son sólo una minúscula fracción de los posibles.

Somos pequeñas criaturas finitas, mas el significado nos permite, con ayuda de sonidos o de signos sobre el papel, cubrir todo el mundo y muchas cosas de él, y aun inventar cosas que no existen y acaso nunca lleguen a existir. El problema es explicar cómo es esto posible: ¿cómo es que algo que decimos y escribimos tiene significado, incluyendo todas las palabras de este libro?

VI. Libre albedrío

Supongamos que estás escogiendo tu comida en un restaurante de autoservicio, y cuando llegas a los postres, vacilas entre un durazno y una gran rebanada de pastel de chocolate con escarcha cremosa. El pastel se ve bien, pero sabes que engorda. Aun así, lo tomas y lo comes con placer. Al día siguiente te miras en el espejo o te pesas en la báscula y piensas: "Ojalá no me hubiera comido ese pastel de chocolate. En su lugar pude haber tomado un durazno".

"*En su lugar pude haber tomado un durazno*". ¿*Qué* significa esto? ¿Es cierto?

Había duraznos cuando estabas en el restaurante: tuviste la *oportunidad* de tomar un durazno; pero eso no es todo lo que quieres decir, sino que pudiste haber *tomado* el durazno en lugar del pastel. Pudiste haber *hecho* algo diferente de lo que hiciste. Antes de decidirte, estaba abierta la posibilidad de que tomaras fruta o pastel; sólo tu elección decidió cuál sería.

¿Es eso así? Cuando dices: "Pude haber tomado un durazno en su lugar", ¿quieres decir que sólo dependía de *tu elección? Escogiste el pastel de chocolate, y es lo que* comiste; pero *si* hubieras escogido el durazno, eso es lo que habrías comido.

Esto aún no parece suficiente. Tú no sólo quieres decir que *si* hubieras escogido el durazno, eso habrías comido. Cuando dices "pude haber tomado un durazno en su lugar", también quieres decir que *pudiste haberlo escogido,* sin ningún "si". Pero ¿qué significa eso?

No podemos explicarlo señalando otras ocasiones en que *hayas* escogido fruta; ni diciendo que, si lo hubieras pensado mejor, o si hubiera estado allí un amigo que come menos que un pajarito, la *habrías* escogido. Lo que dices es que pudiste haber escogido un durazno en vez del pastel de chocolate *entonces, como en realidad sucedieron las cosas.* Tú piensas que pudiste haber escogido un durazno, aunque todo lo demás fuera exactamente como fue hasta el momento en que en realidad escogiste el pastel de chocolate. La única diferencia habría sido que en lugar de pensar "En fin", y tomar el pastel, habrías pensado "Mejor no", y tomado el durazno.

Ésta es una idea de "poder" y "haber podido" que sólo aplicamos a la gente (y acaso a algunos animales). Cuando decimos: "El coche pudo haber llegado a lo alto de la colina", queremos decir que el coche tenía suficiente potencia para llegar hasta allí *si* alguien lo hubiera conducido. No queremos decir que, hallándose estacionado al pie de la *colina, el auto pudo haber arrancado y subido hasta la cima,* en lugar de seguir donde estaba. Algo más tendría que haber ocurrido distinto ante todo, como el que una persona entrara y encendiera el motor. Pero cuando se trata de la gente, parece que pensamos que puede hacer diversas cosas que realmente no hace, *justo como eso,* sin que antes tenga que suceder algo diferente. ¿Qué significa esto?

Parte de lo que significa puede ser: nada, hasta el momento en que decides fijar irrevocablemente cuál será tu decisión. Sigue estando *abierta la posibilidad* de que escojas

un durazno hasta el momento en que realmente escoges el pastel de chocolate. No está determinado de antemano.

Algunas cosas que suceden *están* determinadas de antemano. Por ejemplo, parece estar determinado de antemano que mañana el sol salga a cierta hora. No es evidente la posibilidad de que mañana el Sol no salga y la noche continúe. No es posible porque sólo podría ocurrir si la Tierra dejara de girar, o el Sol dejara de existir, y no hay nada en nuestra galaxia que pudiera causar alguna de esas cosas. La Tierra seguirá girando a menos que se detenga, y mañana por la mañana su rotación nos pondrá otra vez de frente hacia el interior del sistema solar, hacia el Sol, y no hacia el exterior, lejos de éste. Si no hay posibilidad de que la Tierra se detenga ni de que el Sol desaparezca, no hay posibilidad de que mañana no salga el Sol.

Cuando dices que pudiste haber tomado un durazno en vez del pastel de chocolate, parte de lo que quieres decir es que no estaba determinado de antemano lo que harías, como lo *está* de antemano que el Sol saldrá mañana. Antes de que tomaras tu decisión no existían procesos o fuerzas que hicieran inevitable que escogieras el pastel.

Esto puede no ser todo lo que quieres significar, pero al parecer es por lo menos una parte; pues, si en realidad estaba determinado de antemano que escogieras el pastel, ¿cómo podría también ser cierto que pudiste haber escogido la fruta? Sería cierto que nada te habría impedido tomar el durazno si lo hubieras escogido en lugar del pastel; pero estos "si" no equivalen a decir que pudiste haber escogido un durazno, punto. No pudiste haberlo escogido en tanto la posibilidad siguiera abierta y la que cerraste al escoger el pastel.

Algunas personas piensan que nunca nos es posible hacer algo diferente de lo que hacemos realmente, en este

sentido absoluto. Reconocen que lo que hacemos depende de nuestras elecciones, decisiones y necesidades, y que tomamos diferentes decisiones en diferentes circunstancias: no somos como la Tierra, que gira sobre su eje con monótona regularidad. Pero se afirma que, en cada caso, las circunstancias dadas antes de que actuemos determinan nuestras acciones y las hacen inevitables. La suma total de las experiencias, deseos y conocimientos de una persona, junto a su constitución hereditaria, la situación social y la naturaleza de la decisión a que se enfrenta, junto con otros factores que quizá no conocemos, se combinan para hacer inevitable en ciertas circunstancias una acción en particular.

Este punto de vista se llama determinismo. La idea no es que podamos saber todas las leyes del universo y usarlas para *predecir* lo que sucederá. En primer lugar, no podemos conocer todas las complejas circunstancias que influyen en una decisión humana. En segundo, aunque sepamos algo sobre las circunstancias, y tratemos de hacer una predicción, la que en sí es un *cambio* en las circunstancias, que puede afectar el resultado predicho. Pero la predecibilidad no es el problema. La hipótesis es que *hay* leyes naturales, como las que rigen el movimiento de los planetas, que gobiernan todo lo que sucede en el mundo, y que, de acuerdo con tales leyes, las circunstancias que anteceden una acción determinan lo que pasará y eliminan cualquier otra posibilidad.

De ser cierto lo anterior, cuando decidías qué postre tomar, los muchos factores que influyeron en ti, y dentro de ti, ya habían determinado que escogerías el pastel. *No pudiste* haber elegido el durazno, aunque así lo creyeras: el proceso de decisión sólo es la búsqueda del resultado determinado dentro de tu mente.

Si el determinismo se aplicara a todo lo que sucede, antes de que nacieras ya estaba determinado que escogerías el pastel. Tu elección fue determinada por la situación inmediatamente anterior, y *esa* situación fue determinada por la que *la* precedió, y así puedes retroceder hasta donde lo desees.

Aun cuando el determinismo no se aplicara a todo lo que pasa (aun si algunas cosas simplemente suceden, sin ser determinadas por causas existentes de antemano), sería muy importante si todo lo que *hicimos* estuviera determinado antes de que lo hiciéramos. Por libre que te sientas al escoger entre la fruta y el pastel, o entre dos candidatos en una elección, realmente sólo podrías tomar una decisión en esas circunstancias (aunque, si las circunstancias o tus deseos hubieran sido distintos, habrías tomado otra decisión).

Si creíste eso de ti y la demás gente, probablemente cambiaría tu manera de ver las cosas. Por ejemplo, ¿podrías culparte por haber cedido a la tentación al comer el pastel? ¿Tendría sentido decir: "Debí haber tomado el durazno en su lugar", si *no pudiste* haber escogido el durazno? Ciertamente no tendría sentido decirlo si no *había* ninguna fruta. ¿Qué sentido, pues, puede tener si *había* fruta, pero no pudiste haberla escogido porque estaba determinado de antemano que escogerías el pastel?

Esto parece tener serias consecuencias. Aparte de no poder culparte razonablemente por haber comido pastel, probablemente no podrías culpar razonablemente a alguien por haber hecho algo malo, ni elogiarlo por haber hecho algo bueno. Si estaba determinado de antemano lo que ese alguien haría, entonces era inevitable: no podía haber hecho otra cosa, dadas las circunstancias. Así, ¿cómo podemos hacerlo responsable?

Tú podrías estar furioso con alguien que va a una fiesta en tu casa y roba todos tus discos de Glenn Gould, pero supongamos que tú creías que su acción estaba determinada de antemano por su naturaleza y por la situación. Supongamos que tú creías que todo lo que esa persona hizo, incluyendo sus primeras acciones que contribuyeron a la formación de su carácter, estaba determinado de antemano por circunstancias precedentes. ¿Podrías hacerla responsable de tan ruin comportamiento? ¿O sería más razonable considerarla una especie de calamidad natural, como si tus discos hubieran sido devorados por termitas?

La gente discrepa al respecto. Algunos piensan que, si el determinismo es cierto, no se puede elogiar ni culpar razonablemente a nadie por nada, como tampoco se puede elogiar o culpar a la lluvia por caer. Otros piensan que de todas formas tiene sentido alabar las buenas acciones y castigar las malas, aunque sean inevitables. Después de todo, el hecho de que alguien estuviera determinado de antemano para comportarse mal no significa que *no se* comportó mal. Si roba tus discos, muestra falta de honestidad y consideración, estuviera determinado o no. Lo que es más, si no lo culpamos, o quizá si incluso no lo castigamos, probablemente vuelva a hacerlo.

Por otra parte, si pensamos que lo que hizo estaba determinado de antemano, esto resultaría similar a castigar a un perro por morder la alfombra. No significa que lo hagamos responsable de lo que hizo: sólo tratamos de influir en su comportamiento futuro. En cuanto a mí, no creo que tenga sentido culpar a alguien por hacer lo que era imposible que no hiciera. (Si bien, claro, el determinismo implica que de antemano estaba determinado que yo pensaría así.)

Los anteriores son problemas a los que debemos enfrentarnos si el determinismo es cierto; pero acaso no lo sea.

Actualmente muchos científicos piensan que no se aplica a las partículas básicas de la materia; que, en una situación dada, un electrón puede hacer más de una cosa. Tal vez, si el determinismo tampoco se aplica a las acciones humanas, se abra un espacio para el libre albedrío y la responsabilidad. ¿Y si las acciones humanas, o al menos algunas de ellas, no están determinadas de antemano? ¿Y si, hasta el momento en que decides, está abierta la posibilidad de que escojas pastel de chocolate o durazno? Entonces, por lo que respecta a lo que sucedió antes, tú *pudiste* escoger cualquiera. Aunque en realidad escogiste el pastel, pudiste haber escogido el durazno.

Pero, ¿incluso esto es suficiente para el libre albedrío? ¿Esto es todo lo que quieres decir al afirmar: "Pude haber escogido la fruta en su lugar"?, o sea ¿que la decisión no estaba determinada de antemano? No, tú crees algo más: que *tú* determinaste lo que harías, al *hacerlo*. No estaba determinado de antemano, pero tampoco *sucedió simplemente*. *Tú lo hiciste*, y pudiste haber hecho lo contrario. Pero, ¿qué significa eso?

Ésta es una pregunta curiosa. Todos sabemos lo que significa *hacer* algo; pero el problema es: si el acto no estaba determinado de antemano por tus deseos, creencias y personalidad, entre otras cosas, parece ser algo que simplemente sucedió, sin explicación alguna. Y en ese caso, ¿cómo es que lo *hiciste tú?*

Una posible contestación sería que no hay respuesta para esa pregunta. La acción libre es un rasgo básico del mundo, y no se le puede analizar. Hay una diferencia entre algo que simplemente sucede sin causa y una acción que simplemente se *realiza* sin causa. Es una diferencia que todos entendemos, aunque no podamos explicarla.

Algunas personas dejarían así las cosas; pero otras en-

cuentran sospechoso que debamos apelar a esta idea inexplicable para explicar el sentido en el que tú pudiste haber escogido la fruta en lugar del pastel. Hasta ahora el determinismo parecía ser la gran amenaza a la responsabilidad; pero ahora parece que, aun si nuestras decisiones no están determinadas de antemano, todavía es difícil entender cómo *podemos* hacer lo que no hacemos. Cualquiera de las dos opciones es posible de antemano; pero a menos que yo determine cuál ocurre, mi responsabilidad no es mayor que si estuviera determinada por causas ajenas a mi control. ¿Y cómo puedo *yo* determinarla, si *nada* la determina?

Esto plantea la alarmante posibilidad de que no somos responsables de nuestras acciones, sea el determinismo cierto *o* incluso si es falso. Si el determinismo es cierto, las circunstancias antecedentes son las responsables. Si es falso, nada es responsable. Éste sería un verdadero callejón sin salida.

Hay otro punto de vista posible, completamente opuesto a la mayor parte de lo que hemos venido diciendo. Cierta gente piensa que la responsabilidad por nuestras acciones *requiere* que tales acciones sean determinadas, en vez de requerir que no lo sean. La afirmación es que, para que una acción sea algo que hayas hecho, tiene que ser producida por ciertas causas dentro de ti. Por ejemplo, escoger el pastel de chocolate fue algo que hiciste, y no algo que simplemente sucedió, porque querías el pastel de chocolate más que el durazno. Como en ese momento tu deseo de pastel era más fuerte que el de no aumentar de peso, resultó que escogiste el pastel. En otros casos de acción, la explicación psicológica será más compleja, pero siempre la habrá (de otro modo, la acción no sería tuya). Esta explicación parece significar que, después de todo, lo que hiciste estaba determinado de antemano. Si nada lo determinó, fue tan sólo un acontecimiento inexplicable, algo que cayó del cielo, y no algo hecho por ti.

De acuerdo con esta posición, la determinación causal en sí no amenaza la libertad, sino sólo cierta *clase* de causa si la amaga. Si tomaras el pastel porque alguien más te obligara, no sería una decisión libre; pero la acción libre no requiere la inexistencia absoluta de una causa determinante: significa que la causa ha de ser de un tipo psicológico conocido.

En cuanto a mí, no puedo aceptar esta solución. Si yo pensara que todo lo que hago está determinado por mis circunstancias y mi condición psicológica, me sentiría atrapado; y si pensara otro tanto de todas las demás personas, sentiría que no son más que un montón de marionetas. No tendría sentido hacerlas responsables de sus acciones, como no tiene sentido hacer responsable a un perro, un gato, o incluso un elevador.

Por otra parte, no estoy seguro de entender qué sentido tiene la responsabilidad de nuestras decisiones si *no* están determinadas. No está claro qué significa decir que *yo* determino la decisión, si nada en mí la determina; así que tal vez el sentimiento de que pudiste haber escogido un durazno en lugar de una rebanada de pastel es una ilusión filosófica, que no podría ser correcta en ningún caso.

Para evitar esta conclusión, tendrías que explicar *a)* lo que *quieres decir* al afirmar que pudiste haber hecho algo diferente de lo que hiciste, y *b)* cómo tendrían que ser tú y el mundo para que esto fuera cierto.

VII. Bueno y malo

Supongamos que trabajas en una biblioteca revisando los libros de la gente que sale, y un amigo te pide que le permitas sacar clandestinamente una obra de referencia, muy difícil de encontrar, que quiere tener.

Tú podrías vacilar por diversas razones: podrías temer que lo descubran y meterse ambos en problemas; podrías querer que el libro permanezca en la biblioteca para que puedas consultarlo tú mismo.

Pero también podrías pensar que lo que te propone es malo, que él no debería hacerlo ni tú ayudarle. Si eso piensas, ¿qué significa, y qué, de haberlo, lo hace cierto?

Decir que es malo no es lo mismo que decir que va contra las reglas. Puede haber malas reglas que prohíban lo que no es malo, como una ley contra las críticas al gobierno. Una regla también puede ser mala si exige algo que *es* malo, como una ley que imponga la segregación racial en hoteles y restaurantes. Las ideas de bueno y malo son diferentes de las ideas sobre lo que va contra las reglas o no. De otro modo, no se les podría usar en la evaluación de reglas, así como de acciones.

Si piensas que obrarías mal ayudando a que tu amigo robe el libro, te sentirás incómodo de proceder así: en

cierto modo no desearás hacerlo, aunque tampoco quieras negar ayuda a un amigo. ¿De dónde viene el deseo de no hacerlo? ¿Cuál es el motivo, la razón que lo sustenta?

Hay diversos modos en que algo puede ser malo, pero en este caso, si tuvieras que explicarlo, probablemente dirías que sería injusto para otros usuarios de la biblioteca que pueden estar tan interesados en el libro como tu amigo, pero lo consultan en la sala correspondiente, donde quienquiera que lo necesite puede hallarlo. También puedes sentir que el ayudar a que se lo lleve sería traicionar a tus patrones, que te pagan precisamente para evitar hechos semejantes.

Estos pensamientos tienen que ver con los efectos en otros (no necesariamente efectos en sus sentimientos, puesto que tal vez nunca se enteren, pero aun así se ocasiona cierto tipo de daño). En general, el pensamiento de que algo es malo depende de su efecto no sólo en la persona que lo hace, sino en otras. Si lo supieran, protestarían, porque no les haría la menor gracia.

Pero supongamos que tratas de explicar todo esto a tu amigo, y él contesta: "Sé que al bibliotecario le desagradaría si se enterara, y probablemente algunos otros usuarios de la biblioteca lamentarían no hallar el libro, pero qué importa, yo lo quiero; ¿por qué habría de preocuparme por ellos?"

Se supone que el solo argumento de que eso sería malo le da una razón para no hacerlo; pero si a alguien no le importa la demás gente, ¿qué razón tiene para abstenerse de hacer cualquiera de las cosas normalmente consideradas malas, si puede salirse con la suya? ¿Qué razón tiene para no matar, robar, mentir o lastimar a otros? Si puede lograr lo que quiere realizando tales actos, ¿por qué no habría de cometerlos? Y si no hay razón para que no los haga, ¿en qué sentido son malos?

Por supuesto, la mayoría de la gente se preocupa hasta cierto punto por los demás; pero si alguien no siente tal preocupación, la mayoría de nosotros concluiría que eso no lo exime de mantener cierta moralidad. Una persona que mata a otra sólo por robar su billetera, sin preocuparse por la víctima, no queda automáticamente exculpada. El hecho de que no se preocupe no hace buena su conducta: él *debería* preocuparse. Pero, *¿por qué?*

Son muchos los intentos por dar respuesta a esta pregunta. Cierto tipo de contestación trata de identificar algo por lo que la persona muestra preocupación, y luego intenta conectar con ello la moralidad.

Por ejemplo, algunas personas creen que, aun cuando cometas en esta Tierra crímenes horribles, y no seas castigado por la ley ni por tus semejantes, tales actos están prohibidos por Dios, quien te castigará después de que mueras (y te premiará si venciste al mal al ser tentado por él). De este modo, aunque hacer algo así parezca beneficiarte, en realidad no es cierto. Algunas personas han creído incluso que, si no hay un Dios que establezca requerimientos morales con la amenaza del castigo y la promesa del premio, la moralidad no es más que una ilusión: "Si Dios no existe, todo está permitido".

Ésta es una versión bastante cruda del fundamento religioso acerca de la moralidad. Una versión más sugestiva sería que el motivo para obedecer los mandamientos de Dios no radica en el miedo, sino en el amor. Él te ama, y tú deberías amarlo y desear obedecer sus mandamientos para no ofenderlo.

Pero, como quiera que interpretemos la motivación religiosa, hay tres objeciones a esta clase de respuesta. En primer lugar, mucha gente que no cree en Dios hace, no obstante, juicios sobre lo bueno y lo malo, y piensa que

ninguna persona debería matar a otra por su cartera, aunque esté segura de quedar impune. En segundo, si Dios existe, y prohíbe lo malo, no es, sin embargo, tal prohibición lo que lo *hace* malo. El asesinato es malo por sí, y *por eso* lo prohíbe Dios (si es que lo hace). Dios no podría hacer justa cualquier cosa que se considere mala desde siempre (como el que te pongas el calcetín izquierdo antes que el derecho) simplemente prohibiéndola. Si Dios te castigara por hacerla, tal acción sería impropia, pero no mala. En tercero, el miedo al castigo y la esperanza del premio, e incluso el amor a Dios, no parecen ser los verdaderos motivos de la moralidad. Si piensas que es malo matar, engañar o robar, deberías querer evitar esas cosas porque son malas para hacérselas a otros, no sólo por tu miedo a las consecuencias que te pueden acarrear, ni porque no quieras ofender al Creador.

Esta tercera objeción también se aplica a otras explicaciones de la fuerza de la moralidad que apelan a los intereses de la persona que ha de actuar. Por ejemplo, puede decirse que debes tratar a otros con consideración para que ellos hagan otro tanto contigo. Éste puede ser un sano consejo, pero sólo es válido en cuanto pienses que lo que haces influirá en la manera en que otros te traten. No hay razón para hacer lo correcto si no han de enterarse otros; tampoco la hay para no hacer lo malo si puedes quedar impune (como causar un accidente automovilístico y darse a la fuga).

No existe sustituto para la preocupación directa por otra gente como base de la moralidad; sin embargo, se supone que la moralidad se aplica a todos: ¿y podemos dar por sentado que todos tienen tal preocupación por los demás? Obviamente, no: algunas personas son muy egoístas, y aun aquellas que no lo son sólo suelen preocuparse por la gen-

te que conocen, y no por toda. Así que, ¿dónde encontraremos un motivo que todos tengan para no dañar a otras personas, incluso a las que no conocen?

Bueno, hay un argumento general contra el dañar a otra gente, que se le puede presentar a quienquiera que entienda nuestra lengua (o cualquiera otra), y que parece mostrar que ese quienquiera tiene *cierta* razón para preocuparse por otros, aun cuando al final sus motivos egoístas sean tan fuertes que persista de todas maneras en tratar mal a la gente. Es un argumento que, estoy seguro, has escuchado, y que reza así: "¿Qué te parecería si alguien te lo hiciera a ti?"

No es fácil explicar cómo se supone que funciona este argumento. Imaginemos que estás a punto de robarle a alguien su paraguas al irte de un restaurante durante una tormenta, y uno de los presentes dice: "¿Qué te parecería si alguien te lo hiciera a ti?" ¿Por qué suponemos que te hará titubear o sentirte culpable?

Obviamente, suponemos que la respuesta inmediata a lo que te preguntan será: "¡No me gustaría nada!" Pero ¿cuál es el siguiente paso? Supongamos que dijeras: "No me gustaría si alguien me lo hiciera, pero afortunadamente nadie me lo *está* haciendo. ¡Yo se lo estoy haciendo a otro, y no me preocupa en lo absoluto!"

Esta respuesta excluye el punto en cuestión. Cuando te preguntan qué te parecería si alguien te lo hiciera a ti, se supone que pensarás en los sentimientos que tendrías si alguien robara tu paraguas; y esto implica algo más que tan sólo "no me gustaría" (como no te "gustaría" golpearte con una roca un dedo del pie). Si alguien robara tu paraguas, te *ofenderías*. Tendrías sentimientos respecto al ladrón del paraguas, no sólo sobre su pérdida. Pensarías: "¿Cómo se escapa llevándose el paraguas que compré con el dinero

que gané trabajando fuerte, y que tuve la precaución de cargar luego de leer el pronóstico meteorológico? ¿Por qué no trajo su propio paraguas?", y así por el estilo.

Cuando nuestros intereses se ven amenazados por el comportamiento desconsiderado de otros, la mayoría de nosotros fácilmente creemos que ellos deberían tener una razón para ser más considerados. Cuando sufres algún daño, probablemente piensas que a otra gente debería importarle: no piensas que no sea asunto de ellos, ni que no tengan razones para evitar dañarte. Éste es el sentimiento que se supone suscita el argumento del "¿Qué te parecería?"

Porque si admites que te *ofenderías* si alguien te hiciera lo que tú le estás haciendo, admites también que piensas que él debería tener una razón para no hacértelo; y si lo admites, tienes que considerar cuál es esa razón. No podría ser sólo que, entre toda la gente del mundo, es a *ti* a quien él está dañando. No hay razón especial para que él no robe *tu* paraguas, en contraposición con las razones de las demás personas. No hay nada particularmente especial en ti. Cualquiera que sea la razón, él la tendría en contra de dañar del mismo modo a cualquier otro; y es también una razón que todo el mundo tendría, en una situación similar, para no dañarte a ti ni a nadie más.

Pero si es una razón que cualquiera tendría para no dañar a nadie más de esta forma, entonces es una razón que *tú* tienes para no dañar a nadie más de esta forma (puesto que *cualquiera* significa *todos*). Por tanto, es una razón para no robar en este momento el paraguas de otra persona.

Ésta es cuestión de simple coherencia. Una vez que admites que otra persona tendría una razón para no dañarte en circunstancias similares, y una vez que admites que la razón que ella tendría es muy general y no se aplica exclusivamente a ti, ni a ella, entonces para ser coherente

tienes que admitir que la misma razón se aplica a ti ahora. No deberías robar el paraguas, y si lo haces, debes sentirte culpable.

Alguien podría escapar de este argumento si, al preguntársele: "¿Qué te parecería si alguien te lo hiciera a ti?", contestara: "No lo tomaría a mal. No me *gustaría* que alguien robara mi paraguas durante una tormenta, pero no pensaría que existe alguna razón para que ese alguien considerara mi parecer al respecto". Mas, ¿cuánta gente podría honestamente responder así? Creo que la mayoría de las personas, a menos que estén locas, pensarían que su beneficio y perjuicio importan no sólo a ellas mismas, sino de un modo que da a otra gente razón para preocuparse también por ellas. Todos pensamos que, cuando sufrimos, no sólo es malo *para nosotros*, sino *malo, punto.*

La base de la moralidad es la creencia de que el beneficio y perjuicio en particular de la gente (o animales) no sólo es bueno o malo desde su punto de vista, sino desde un punto de vista más general, que toda persona pensante puede comprender. Esto significa que, al decidir qué hacer, toda persona debe considerar no sólo sus propios intereses, sino también los de otros; y no basta que considere tan sólo los de algunos (como su familia y amigos, quienes más le interesan). Claro, se preocupará más por cierta gente, y también por sí misma; pero debe asistirle alguna razón para considerar el efecto de lo que hace en perjuicio o beneficio de los demás. Si la persona es como la mayoría de nosotros, eso es lo que piensa que otros deberían hacer con respecto a él, aunque no sean sus amigos.

Aunque lo anterior sea correcto, no es más que un esbozo de la fuente de la moralidad. No nos dice en detalle cómo deberíamos considerar los intereses de los otros, ni cómo deberíamos valorarlos ante el interés especial que todos tenemos en nosotros mismos y en las personas más cercanas. Ni siquiera nos dice qué tanto deberíamos preocuparnos por la gente de otros países, en comparación con nuestros conciudadanos. Entre quienes aceptan la moralidad en general, hay muchos desacuerdos sobre qué en particular es bueno o malo.

Por ejemplo: ¿deberías preocuparte por otras personas tanto como por ti mismo? En otras palabras, ¿deberías amar a tu prójimo (aunque no sea precisamente tu vecino) como a ti mismo? ¿Deberías preguntarte, cada vez que vas al cine, si el precio del boleto proporcionaría más felicidad en caso de que lo regalaras a alguien, o donaras el dinero para aliviar el hambre?

Muy poca gente es tan abnegada; y si alguien fuera tan imparcial entre sí mismo y los demás, probablemente también se sentiría obligado a ser imparcial *entre* el resto de las personas. Esto le prohibiría preocuparse más por sus familiares y amigos que por los extraños. Podría tener sentimientos especiales hacia cierta gente próxima, pero la imparcialidad total significaría no *favorecerla* si, por ejemplo, tuviera que elegir entre ayudar a que un amigo o un extraño no sufra, o entre llevar a sus hijos al cine y donar el dinero para socorrer a los necesitados.

Parece demasiado pedir tal grado de imparcialidad a la mayoría de la gente: quien se hallara en semejante caso sería una especie de santo aterrador; pero en el pensamiento moral es una cuestión importante saber a qué grado de imparcialidad deberíamos aspirar. Tú eres una persona en particular, pero también puedes reconocer que eres sólo una entre muchas, no más importante que ellas, si te ves desde fuera. ¿Qué tanto debería influir en ti este punto de vista? Desde fuera, en cierta medida, tú importas; de otro modo,

no pensarías que otras personas tuvieran motivos para preocuparse por lo que te hacen; pero desde fuera no importas tanto como te importas tú mismo desde dentro, ya que desde fuera no importas más que cualquier otro.

No sólo no está claro cuán imparciales debemos ser; tampoco lo está qué es lo que haría que una respuesta a esta interrogante fuera la correcta. ¿Hay sólo una manera correcta de que todos coloquen en una balanza lo que les preocupa personalmente y lo que importan imparcialmente? ¿O variará la respuesta de persona a persona, dependiendo de la fuerza de sus diferentes motivos?

Esto nos lleva a otra gran cuestión: ¿lo bueno y lo malo son lo mismo para todos?

A menudo se considera que la moralidad es universal. Si algo es malo, se supone que es malo para todos. Por ejemplo, si es malo que mates a alguien para robar su cartera, ese hecho sigue siendo malo sea que te intereses por la víctima o no; pero si se supone que el que algo sea malo es una razón para no hacerlo; y si tus razones para hacer las cosas dependen de tus motivos, y los motivos de la gente pueden variar mucho, parece que no existe para todos un solo bien y mal. No habrá un solo bien y mal, porque si los motivos básicos de la gente difieren, no habrá una norma básica de comportamiento que todos tengan razones para seguir.

Hay tres maneras de enfrentar este problema, ninguna muy satisfactoria.

En primer lugar, podríamos decir que las mismas cosas *son* buenas y malas para todos, pero no todos tienen razones para hacer lo bueno y evitar lo malo: sólo la gente con motivos "morales" buenos (en particular una preocupación por los demás) tiene razones para hacer lo bueno, por sí mismo. Esto hace universal a la moralidad, pero a

costa de despojarla de su fuerza. No está claro a qué equivale decir que sería malo que alguien cometiera un asesinato, pero no tiene razones para no hacerlo.

En segundo, podríamos decir que todos tienen razones para hacer lo bueno y evitar lo malo, pero que estas razones no dependen de los motivos reales de la gente. Más bien son razones para cambiar nuestros motivos si no son los correctos. Esto vincula la moralidad con las razones para la acción, pero no aclara cuáles son estas razones universales que no dependen de los motivos que realmente tienen todos. ¿Qué significa decir que un asesino tenía razones para no delinquir, aun cuando ninguno de sus motivos o deseos reales le diera tales razones?

En tercero, podríamos decir que la moralidad no es universal, y que lo que moralmente se requiere que una persona haga va hasta donde sus razones lo permiten; razones que dependen de cuánto se preocupe realmente por otras personas en general. Si tiene sólidos motivos morales, producirán fuertes razones y fuertes requerimientos morales. Si sus motivos morales son débiles o inexistentes, los requerimientos morales que se le deban hacer serán igualmente débiles o inexistentes. Esto puede parecer psicológicamente realista, pero va contra la idea de que las mismas reglas morales se deben aplicar a todos nosotros, y no sólo a la gente buena.

La cuestión de si los requerimientos morales son universales surge no sólo cuando comparamos los motivos de diversos individuos, sino también cuando comparamos las normas morales aceptadas en diferentes sociedades y en diferentes épocas. Muchas cosas que probablemente tú consideras malas han sido aceptadas en el pasado por grandes grupos de gente como moralmente correctas: la esclavitud, la servidumbre, los sacrificios humanos, la segrega-

ción racial, la negación de la libertad religiosa y política, los sistemas hereditarios de castas, y probablemente algunas que consideras buenas serán malas para sociedades futuras. ¿Es razonable creer que hay alguna verdad única en todo esto, aunque no podamos estar seguros de cuál? ¿O es más razonable creer que lo bueno y lo malo están en función de un tiempo, lugar y ambiente social específicos?

Hay un modo en que lo bueno y lo malo están obviamente en función de las circunstancias. Usualmente es correcto devolver un cuchillo que tomaste prestado cuando su propietario te lo pide; pero si mientras tanto se ha vuelto loco, y lo quiere para asesinar a alguien, no deberías devolverlo. Éste no es el tipo de relatividad al que me refiero, porque no quiere decir que la moralidad sea relativa en el nivel básico. Sólo significa que los mismos principios morales básicos requerirán diferentes acciones en diferentes circunstancias.

El tipo más profundo de relatividad, en el que cierta gente cree, significaría que las normas más básicas del bien y del mal (como cuándo es bueno matar o no, o qué sacrificios se te exige que hagas por otros) dependen por completo de cuáles normas se aceptan, en general, en la sociedad en que vives.

Encuentro lo anterior muy difícil de creer, sobre todo porque siempre parece posible criticar las normas aceptadas por tu propia sociedad y decir que son moralmente erróneas; pero si lo haces, debes apelar a alguna norma más objetiva, una idea de lo que *realmente* es bueno y malo, en contraste con lo que piensa la mayoría de la gente. Es difícil decir cuál es, pero la mayoría de nosotros concebimos esa idea, a menos que sigamos como esclavos la opinión de la comunidad.

Hay muchos problemas filosóficos sobre el contenido de

la moralidad: cómo debería expresarse una preocupación o respeto moral por los demás; si debemos ayudarlos a conseguir lo que quieren, o principalmente evitar dañarlos y estorbarlos; cuán imparciales debemos ser, y en qué forma. Aquí dejo de lado la mayor parte de estas preguntas, porque mi preocupación aquí es con el fundamento de la moralidad en general, o sea, qué tan universal y objetiva es.

Debo contestar una posible objeción a la idea entera de moralidad. Probablemente hayas oído decir que la única razón de que alguien haga cualquier cosa es que lo hace sentir bien, o que el no hacerla lo haría que se sintiera mal. Si realmente sólo nos motiva nuestra comodidad, es inútil que la moralidad trate de apelar a la preocupación por los demás. Según esta opinión, hasta una conducta en apariencia moral, en la que una persona parece sacrificar sus intereses en beneficio de otros, en realidad es motivada por su preocupación consigo misma: trata de evitar la culpabilidad que sentirá si no hace lo "correcto", o trata de experimentar la cálida congratulación que tiene cuando lo hace; pero quienes no tengan estos sentimientos tampoco tendrán motivos para ser "morales".

Ahora bien, es cierto, que, cuando la gente hace lo que considera su deber, con frecuencia se siente bien por ello; en forma similar, si hace lo que estima incorrecto, a menudo se siente mal; pero eso no significa que estos sentimientos sean sus motivos para actuar. En muchos casos, los sentimientos resultan de motivos que también producen la acción. Tú no te sentirías bien por hacer lo correcto si no pensaras que hay otra razón para hacerlo, aparte del hecho de que te haría sentir bien; ni te sentirías culpable por hacer lo incorrecto si no pensaras que hay otra razón para no hacerlo, aparte del hecho de que te haría sentir culpable: algo que lo haya hecho *correcto* para sentirte culpable.

Al menos así deberían ser las cosas. Es cierto que algunos sienten culpa irracional por cosas que no tienen razones independientes para considerar malas; pero no se supone que la moralidad funcione así.

En cierto sentido, la gente hace lo que quiere; pero sus razones y motivos para querer hacer las cosas varían enormemente. Puedo "querer" dar a alguien mi cartera sólo porque está apuntándome a la cabeza con una pistola y amenaza con matarme si no lo hago; y puedo querer lanzarme a un río congelado para salvar a un extraño que se ahoga, no porque me haga sentir bien, sino porque reconozco que su vida es importante, como la mía, y reconozco tener razón para salvar su vida, como él la tendría para salvar la mía si nuestras situaciones fueran las contrarias.

La argumentación moral trata de apelar a una capacidad de motivación imparcial supuestamente presente en todos nosotros. Por desgracia, puede estar profundamente oculta, y en ciertos casos ausente. De cualquier modo, tiene que competir con poderosos motivos egoístas y otros motivos personales que pueden no ser tan egoístas, en su lucha por controlar nuestro comportamiento. La dificultad de justificar la moralidad no es que sólo haya un motivo humano, sino que haya tantos.

VIII. Justicia

¿Es injusto que unas personas nazcan ricas y otras pobres? Si lo es, ¿debería hacerse algo al respecto?

El mundo está lleno de desigualdades, dentro de los países, y de un país a otro. Algunos niños nacen en hogares confortables y prósperos, y crecen bien alimentados y educados. Otras nacen pobres, no tienen comida suficiente y nunca tienen acceso a buena educación ni asistencia médica. Es claro que ésta es cuestión de suerte: no somos responsables del país ni de la clase social o económica en que nacemos. La pregunta es: ¿qué tan malas son las desigualdades que no son culpa de la gente que las padece? ¿Deberían los gobiernos usar su poder para tratar de reducir desigualdades de este tipo, de las cuales las víctimas no son responsables?

Ciertas desigualdades son impuestas deliberadamente. La discriminación racial, por ejemplo, excluye deliberadamente a la gente de una raza de los empleos, vivienda y educación disponibles para gente de otra raza; o a las mujeres pueden negárseles empleos y privilegios al alcance sólo de los hombres. Ésta no es meramente cuestión de mala suerte. La discriminación racial y sexual es claramente injusta: son formas de desigualdad causadas por

factores que no deberíamos permitir que influyeran en el bienestar básico de la gente. La equidad exige que las oportunidades estén abiertas a quienes estén calificados, y es bueno que los gobiernos traten de imponer dicha igualdad de oportunidades.

Pero es más difícil saber qué decir sobre las desigualdades que surgen en el curso normal de los acontecimientos, sin discriminación racial o sexual deliberada; porque, aun cuando haya igualdad de oportunidades, y cualquier persona calificada pueda ingresar a la universidad, obtener un empleo, comprar una casa o postulàrse para un puesto público (sin importar raza, religión, sexo o nacionalidad), *siempre quedarán bastantes desigualdades. Normalmente,* las personas de origen más acomodado tendrán mejor educación y más recursos, y tenderán a competir con ventaja por los buenos empleos. Incluso en un sistema de igualdad de oportunidades, algunas personas tendrán ventaja desde el comienzo y terminarán con mayores beneficios que otras cuyos talentos natos son los mismos.

Y no sólo eso, sino que las diferencias en talento nato producirán grandes diferencias en los beneficios resultantes en un sistema competitivo. Quienes tengan habilidades que gocen de gran demanda podrán ganar mucho más que quienes no tengan capacidades ni talentos especiales. También estas diferencias, en parte, son cuestión de suerte. Aunque las personas tienen que desarrollar y hacer uso de sus habilidades, ningún esfuerzo hará que la mayoría llegue a actuar como Meryl Streep, pintar como Picasso, ni fabricar automóviles como Henry Ford. Algo similar sucede con dones menos deslumbrantes. Tanto la suerte del talento natural como la del ambiente familiar y de clase son factores importantes para determinar nuestra influencia y posición en una sociedad competitiva. La igualdad de oportunidades produce resultados desiguales.

Estas desigualdades, a diferencia de las que resultan de la discriminación racial y sexual, son producidas por decisiones y acciones que no parecen malas en sí. La gente trata de dar a sus hijos lo suficiente para vivir y una buena educación, y para este propósito algunas personas tienen más dinero que otras. La gente paga los productos, servicios y entretenimientos que quiere, y algunos proveedores se hacen más ricos que otros porque lo que ofrecen es deseado por más gente. Los negocios y organizaciones de toda clase tratan de contratar empleados que trabajen bien, y pa*gan mayores salarios a los que tienen habilidades poco* comunes. Si un restaurante está lleno de gente y al lado otro está vacío porque el primero tiene un jefe de cocina talentoso y el segundo no, los clientes que eligen el primero y evitan el segundo no han hecho nada malo, aunque su decisión tenga un infausto efecto sobre el propietario y los empleados del segundo, así como sobre sus respectivas familias.

Tales efectos son más perturbadores cuando dejan en muy mala situación a cierta gente. En algunos países, grandes segmentos de la población viven en la pobreza generación tras generación; pero incluso en un país rico como los Estados Unidos, muchas personas empiezan la vida con la soga al cuello, debido a desventajas económicas y educativas. Algunos pueden superar esas desventajas, pero es mucho más difícil que triunfar a partir de un punto de partida superior.

Las más preocupantes son las enormes desigualdades de riqueza, salud, educación y desarrollo entre países ricos y pobres. La mayoría de la gente en el mundo no tiene la menor oportunidad de obtener el bienestar económico

de las personas más pobres de Europa, Japón o los Estados Unidos. Estas grandes diferencias de buena y mala suerte en efecto parecen injustas; pero, ¿qué debería hacerse al respecto, en caso de que se requiera hacerse algo?

Tenemos que pensar tanto en la desigualdad misma, como en el remedio que se necesitaría para reducirla o deshacerse de ella. La principal pregunta respecto a las desigualdades mismas es: ¿Qué tipos de *causas* de desigualdad son malas? La principal pregunta sobre los remedios es: ¿Qué *métodos* de interferir con la desigualdad son buenos?

En el caso de la discriminación racial o sexual deliberada, las respuestas son fáciles. La causa de la desigualdad es mala porque el discriminador *hace* algo malo. Y el remedio es simplemente impedir que lo haga. Si un propietario se niega a rentar a negros, debe ser enjuiciado.

Pero las cuestiones son más difíciles en otros casos. El problema es que las desigualdades que parecen malas pueden surgir de causas que no implican que la gente *haga* algo malo. Parece injusto que la gente que nace mucho más pobre sufra desventajas por culpas inexistentes en ella; pero tales desigualdades existen porque algunas personas lograron ganar mucho más dinero que otras y trataron de ayudar a sus hijos en cuanto pudieron; y, como la gente tiende a casarse con miembros de su propia clase económica y social, la riqueza y posición se acumulan y pasan de generación en generación. Las acciones que se combinan para formar estas causas (decisiones de empleo, compras, matrimonios, legados y esfuerzos por educar y alimentar a los hijos) no parecen malas en sí. Lo que está mal, de ser así, es el resultado: que algunos empiezan la vida con desventajas inmerecidas.

Si objetamos que es injusto este tipo de mala suerte, se debe a que objetamos que las personas sufran desventajas

sin tener culpa alguna, meramente como resultado normal del sistema socioeconómico en que nacen. Algunos de nosotros podemos pensar que toda la mala suerte que no es culpa de la persona, como la de haber nacido con una disminución física, debería ser compensada en lo posible; pero dejemos de lado estos casos en la discusión. Quiero concentrarme en las desigualdades inmerecidas que surgen del funcionamiento de la sociedad y la economía, particularmente en una economía competitiva.

Las dos fuentes principales de estas desigualdades inmerecidas, como he dicho, son las diferencias en las clases socioeconómicas en que nace la gente, y las diferencias en su habilidad o talento natural para tareas que gozan de gran demanda. Tú puedes pensar que no hay nada malo en la desigualdad originada por tales causas; pero si crees que sí lo hay, y que la sociedad debería tratar de reducirlo, debes proponer un remedio que interfiera con las causas mismas, o directamente con los efectos desiguales.

Ahora bien, las causas mismas, como hemos visto, implican decisiones relativamente inocentes de mucha gente sobre cómo gastar su tiempo y dinero y cómo llevar su vida. Interferir en las elecciones de la gente sobre qué productos comprar, cómo ayudar a sus hijos o cuánto pagar a sus empleados, es muy diferente de interferir cuando alguien trata de robar un banco o discriminar a los negros o a las mujeres. Una interferencia más indirecta en la vida económica de los individuos es el gravamen, en especial de ingresos y herencias, y algunos impuestos sobre el consumo, que pueden planearse para tomar más de los ricos que de los pobres. Ésta es una forma en que el gobierno puede tratar de reducir el desarrollo de grandes desigualdades de riqueza al paso de las generaciones: no dejar que la gente conserve todo su dinero.

Sin embargo, sería más importante usar los recursos públicos obtenidos mediante los impuestos para proporcionar algunas de las ventajas de educación y apoyo que faltan a los hijos de las familias que no pueden pagarlas por sí solas. Los programas de bienestar público tratan de hacer esto usando ingresos fiscales para suministrar los beneficios básicos de asistencia médica, alimentación, vivienda y educación. Esto ataca directamente las desigualdades.

Cuando se trata de las desigualdades que resultan de diferencias en habilidad, no hay mucho que pueda hacerse para interferir con las causas, si no se quiere abolir la economía competitiva. Mientras haya competencia para contratar gente, competencia entre esta gente para obtener los empleos y competencia entre las empresas por los clientes, ciertas personas van a hacer más dinero que otras. La única opción sería una economía centralmente dirigida en la que todos recibieran un salario aproximadamente igual y fueran asignados a su empleo por una especie de autoridad centralizada. Ya se ha intentado aplicar este sistema, pero tiene un alto precio tanto en libertad como en eficiencia: demasiado elevado, en mi opinión, para ser aceptable, aunque otros estén en desacuerdo.

Si se quieren reducir las desigualdades resultantes de las diferentes capacidades sin librarnos de la economía competitiva, será necesario atacar las desigualdades mismas. Esto puede lograrse mediante mayores impuestos a los ingresos más altos, y cierta proporción gratuita de servicios públicos a todos, o a la gente de menor ingreso. Podrían incluirse pagos en efectivo a quienes tengan el más bajo poder adquisitivo, en la forma del así llamado "impuesto negativo al ingreso". Ninguno de estos programas nos libraría completamente de las desigualdades inmerecidas, además de que todo sistema impositivo tendrá otros efec-

tos en la economía, incluyendo efectos en el empleo y en los pobres, que pueden ser difíciles de predecir; así, la aplicación de un remedio siempre es delicada.

Pero, para concentrarnos en la cuestión filosófica: las medidas necesarias para reducir las desigualdades inmerecidas que surgen de las diferencias en el origen de clase y talento innato implicarán interferir con las actividades económicas de la gente, sobre todo a través de los impuestos: el gobierno toma el dinero de unas personas y lo emplea para ayudar a otras. Éste no es el único uso de los impuestos, ni siquiera el principal: muchos impuestos se gastan en cosas que benefician más a los acomodados que a los pobres; pero los gravámenes *redistributivos*, como se les llama, son el tipo relevante para nuestro problema. Implican el uso del poder gubernamental para interferir con lo que la gente hace, no porque lo que la gente hace sea malo en sí, como el robo o la discriminación, sino porque contribuye a un efecto que parece injusto.

Hay quienes piensan que los impuestos redistributivos no son correctos, porque el gobierno no debería interferir con la gente a menos que haga algo malo, y las transacciones económicas que producen todas estas desigualdades no son malas, sino perfectamente inocentes. También pueden sostener que no hay nada malo en las mismas desigualdades resultantes: que, si bien son *inmerecidas* y no son culpa de la víctima, la sociedad no está obligada a repararlas. Así es la vida, dirían: algunas personas son más afortunadas que otras. La única ocasión en que tenemos que *hacer* algo al respecto es cuando la desgracia es resultado de que alguien perjudique a otro.

Éste es un controvertible asunto político; y existen sobre ello muy diversas opiniones. Algunas personas objetan más las desigualdades provenientes de la clase socio-

económica en que nace un indi\ e las resultantes de las diferencias en talento o capa No les agradan los efectos de que una persona hay o rica y otra en un barrio bajo; pero sienten que u. iduo merece lo que pueda ganar con su propio esfu e modo que no hay nada injusto en que una person e mucho y otra muy poco, porque la primera tiene u lento vendible o una facilidad para adquirir notables bilidades, mientras la segunda sólo puede realizar un t ajo no calificado.

En lo particular, pienso que las desigualdades resultantes de cualesquiera de estas causas son injustas, y que es claramente inicuo que un sistema socioeconómico resulte en que cierta gente viva con grandes desventajas económicas y sociales sin haber hecho nada para merecerlas, cuando un sistema de impuestos redistributivos y programas de bienestar social podría impedirlo; pero para que puedas crearte una opinión sobre el asunto, debes considerar tanto las causas de desigualdad que te parecen injustas como los remedios que encuentres legítimos.



Hemos estado hablando principalmente sobre el problema de la justicia social en una sociedad. El problema es mucho más difícil a escala mundial, tanto porque las desigualdades son tan grandes, como porque no están claros qué remedios sean posibles, a falta de un gobierno mundial que pudiera recaudar impuestos y vigilar que se usaran efectivamente. No hay gobierno mundial a la vista, lo que puede ser preferible, pues probablemente sería en muchos aspectos un gobierno horrible. Sin embargo, subsiste el problema de la justicia global, aunque es difícil saber qué podemos hacer al respecto en el sistema de estados soberanos independientes que tenemos ahora.

IX. Muerte

Todas las personas mueren, pero no todas concuerdan en qué es la muerte. Algunas creen que sobrevivirán a la muerte de su cuerpo, irán al cielo, al infierno o a otra parte, se convertirán en espectros o regresarán a la Tierra en un cuerpo diferente, tal vez ya no como seres humanos. Otros creen que dejarán de existir, que el yo se apaga cuando el cuerpo muere; y entre quienes creen que dejarán de existir, algunos piensan que es un hecho terrible, y otros que no.

En ocasiones se dice que nadie puede concebir su propia inexistencia, y que por tanto no podemos realmente creer que nuestra existencia llegue a su fin con nuestra muerte; pero parece que eso no es cierto. Por supuesto, tú no puedes concebir tu propia inexistencia *desde dentro.* No puedes concebir lo que sería estar totalmente aniquilado, porque no hay nada con qué compararlo, desde dentro; pero en ese sentido, tampoco puedes concebir lo que sería estar completamente inconsciente, aunque fuera temporalmente. El hecho de que no puedas concebirlo desde dentro no significa que no puedas concebirlo en absoluto: sólo tienes que pensar en ti mismo desde fuera: privado del conocimiento o profundamente dormido; y aunque tienes que estar cons-

ciente para *pensarlo,* no quiere decir que pienses *en* ti como ser consciente.

Con la muerte ocurre lo mismo. Para imaginar tu propia aniquilación, tienes que pensar en ella desde fuera, pensar en el cuerpo de la persona que eres, sin nada de vida *ni* experiencia *en él.* Para imaginar algo no es necesario imaginar cómo te sentirías *tú* si lo experimentaras. Cuando imaginas tu propio funeral, no imaginas la imposible situación de estar *presente* en él: imaginas cómo lo verían otros ojos. Claro, tú estás vivo cuando piensas en tu propia muerte, pero ése no es mayor problema que el de estar consciente cuando te imaginas inconsciente.

La cuestión de la supervivencia después de la muerte se relaciona con el problema mente-cuerpo, que ya discutimos. Si el dualismo es cierto, y cada persona consta de un alma y un cuerpo interconectados, podemos entender que sea posible la vida después de la muerte. El alma podría existir separada y tener vida mental sin ayuda del cuerpo: entonces podría abandonar al cuerpo cuando éste muriera, en vez de ser destruida. No podría tener la clase de vida mental de acción y percepción sensorial, pues depende de su vínculo con el cuerpo (a menos que se uniera a otro cuerpo), pero podría tener una vida interior distinta, quizá dependiente de distintas causas e influencias; por ejemplo, comunicación directa con otras almas.

Digo que la vida después de la muerte *podría* ser factible si el dualismo fuera cierto. También podría no serlo, pues la supervivencia del alma, y la continuación de su conciencia, podría depender totalmente del apoyo y estímulo que obtiene del cuerpo en que se aloja; y podría no ser capaz de cambiar de cuerpo.

Pero si el dualismo no es cierto, y los procesos mentales tienen lugar en el cerebro, dependiendo completamen-

te del funcionamiento biológico de éste y del resto del organismo, la vida después de la muerte del cuerpo no es posible. O, para decirlo más precisamente, la vida mental después de la muerte requeriría la restauración de la vida física, biológica: requeriría que el *cuerpo* volviera a la vida. Esto podría hacerse técnicamente factible algún día: puede llegar a ser viable congelar el cuerpo de las personas cuando mueran, y luego, mediante avanzados procedimientos médicos, arreglar lo que fallara en ellos y tornarlos a la vida.

Aunque esto llegara a ser posible, subsistiría el problema de si la persona revivida varios siglos después sería la misma u otra. Tal vez si tú fueras congelado después de la muerte y luego tu cuerpo fuera revivido, *tú* no despertarías, sino alguien muy parecido a ti, con recuerdos de tu vida pasada; pero aun cuando llegara a ser posible revivirte después de la muerte a ti mismo en el mismo cuerpo, eso no es lo que normalmente se quiere decir con vida después de la muerte. Usualmente, vida después de la muerte significa vida sin tu antiguo cuerpo.

Es difícil saber cómo podríamos decidir si tenemos alma separable. Todas las pruebas señalan que *antes* de la muerte la vida consciente depende por completo de lo que sucede en el sistema nervioso. Si nos guiamos sólo por la observación ordinaria, más que por doctrinas religiosas o afirmaciones espiritistas de haberse comunicado con los muertos, no hay razón para creer en una vida después de la muerte. Sin embargo, ¿nos asiste la razón para creer que *no* hay otra vida? Así lo creo, pero otros pueden preferir mantenerse neutrales.

Y otros más pueden creer en otra vida basándose en la fe, a falta de pruebas. En lo particular, no comprendo bien cómo es posible este tipo de creencia inspirada en la fe,

pero es evidente que algunas personas lo logran, e incluso lo consideran natural.

Permítanme pasar a la otra parte del problema: qué debemos *sentir* respecto a la muerte. ¿Es buena, mala o neutra? He venido hablando de qué es razonable sentir acerca de tu propia muerte, no tanto la de otra gente. ¿Deberías ver la perspectiva de la muerte con terror, dolor, indiferencia o alivio?

Obviamente, depende de lo que sea la muerte. Si hay vida después de la muerte, la perspectiva será tenebrosa o feliz dependiendo de dónde vaya a parar nuestra alma; pero la pregunta más difícil y filosóficamente interesante es qué debemos sentir sobre la muerte si es el fin. ¿Es terrible dejar la existencia?

La gente discrepa al respecto. Algunos dicen que la inexistencia, el ser nada en absoluto, no puede ser bueno ni malo para el muerto. Otros dicen que el ser aniquilado, el que se interrumpa por completo el curso posible de nuestra vida futura, es el mal supremo, aunque todos tengamos que hacerle frente. Y otros dicen que la muerte es una bendición (claro, no si llega demasiado pronto, pero sí finalmente), porque sería insoportablemente aburrido vivir por siempre.

Si la muerte sin nada tras sí es algo bueno o malo para la persona que muere, debe ser un bien o mal *negativo*. Puesto que en sí no es nada, no puede ser agradable ni desagradable. Si es buena, debe ser por la ausencia de algo malo (como el aburrimiento o el dolor); si es mala, debe ser por la ausencia de algo bueno (como las experiencias interesantes o agradables).

Ahora bien, podría parecer que la muerte no puede tener valor alguno, positivo ni negativo, porque alguien que no existe no puede ser beneficiado ni perjudicado: después de todo, hasta un bien o mal *negativo* tiene que sucederle a *alguien;* pero si reflexionamos veremos que ello no es realmente un problema. Podemos decir que la persona que *existía* ha sido beneficiada o perjudicada por la muerte. Por ejemplo, supongamos que está atrapada en un edificio en llamas y una viga le cae en la cabeza, matándola instantáneamente. Como resultado, no sufre la agonía de morir abrasada. Parece que en su caso podemos decir que tuvo suerte de morir sin dolor, porque se evitó algo peor. La muerte en ese momento fue un bien negativo, porque la salvó del mal positivo que de otro modo habría padecido los siguientes cinco minutos; y el hecho de que no esté presente para disfrutar ese bien negativo no quiere decir que no le beneficiara. Estamos hablando de la persona que estaba viva, y que habría sufrido de no haber muerto.

Algo parecido podría decirse de la muerte como mal negativo. Cuando mueras, todas las cosas buenas de tu vida se acabarán: ya no habrá comidas, películas, viajes, conversaciones, amor, trabajo, libros, música ni nada más. Si esas cosas son buenas, su ausencia es mala. Por supuesto no las *extrañarás:* la muerte no es como estar en confinamiento solitario; pero la terminación de todo lo bueno de la vida, debida al cese de la propia vida, parece claramente un mal negativo para la persona que estaba viva y ahora está muerta. Cuando muere alguien que conocemos, lo lamentamos no sólo por nosotros, sino por él, porque hoy no puede ver brillar el sol, ni oler el pan en la tostadora.

Cuando piensas en tu propia muerte, el hecho de que todas las cosas buenas de la vida terminarán es ciertamente motivo de pesar; pero eso no parece ser todo. La mayor parte de la gente quiere que haya más cosas de las que disfrutar en vida, mas para algunos la perspectiva de no

existir es aterradora en sí, de un modo que no explica adecuadamente lo que se ha dicho hasta ahora. El pensamiento de que el mundo continuará sin ti, que te volverás *nada*, es muy difícil de aceptar.

No está muy claro por qué. Todos aceptamos el hecho de que hubo un tiempo antes de que naciéramos, en el cual todavía no existíamos, así que, ¿por qué habría de perturbarnos tanto la perspectiva de no existir después de la muerte? Pero de algún modo no se siente igual. La perspectiva de la inexistencia es aterradora, al menos para mucha gente, de una forma en que no puede serlo la inexistencia pasada.

El miedo a la muerte es muy intrigante, de una manera que no lo es el pesar por el fin de la vida. Es fácil entender que podemos querer más vida, más de las cosas que proporciona, de modo que veamos la muerte como un mal negativo. ¿Pero cómo puede la *perspectiva* de tu propia inexistencia ser alarmante de una forma positiva? Si realmente dejamos de existir con la muerte, no hay nada que esperar, así que ¿cómo puede haber algo que temer? Si se piensa lógicamente, parece que la muerte sería algo temible sólo si nosotros *fuéramos* a sobrevivirle, y tal vez arrastrar alguna horrible transformación; pero eso no impide a mucha gente pensar que la aniquilación es una de las peores cosas que podrían ocurrirles.

X. El significado de la vida

Quizá tú hayas pensado que nada importa en realidad, porque en doscientos años todos estaremos muertos. Éste es un pensamiento peculiar, pues no queda claro por qué el hecho de que todos estaremos muertos dentro de doscientos años debería implicar que realmente no importa nada de lo que hacemos ahora.

La idea parece ser que estamos en una especie de competencia incesante, luchando por lograr nuestros objetivos y hacer algo de nuestra vida, pero esto sólo tiene sentido si esos logros llegan a ser permanentes; mas no lo serán. Aunque escribas una gran obra literaria que se siga leyendo dentro de miles de años, finalmente el sistema solar se enfriará o el universo se desintegrará, con lo que se desvanecerá todo rastro de tus esfuerzos. De cualquier modo, no podemos esperar ni una fracción de este tipo de inmortalidad. Si lo que hacemos tiene algún sentido, debemos encontrarlo dentro de nuestra vida.

¿Por qué hay dificultad en ello? Tú puedes explicar el sentido de la mayor parte de las cosas que haces. Trabajas para ganar dinero y sostenerte, y acaso también a tu familia. Comes porque tienes hambre, duermes porque estás cansado, das un paseo o visitas a un amigo porque se te ape-

tece, lees el periódico para enterarte de lo que pasa en el mundo. Si no hicieras ninguna de estas cosas, te sentirías muy mal, así que, ¿cuál es el problema?

El problema es que, si bien hay justificaciones y explicaciones para casi todas las cosas, grandes y pequeñas, que hacemos *dentro* de la vida, ninguna de estas explicaciones aclara el sentido de tu vida como un todo; conjunto del que todas estas actividades, éxitos y fracasos, luchas y decepciones son parte. Si piensas en el todo, no parece tener sentido en absoluto. Viéndolo desde fuera, no importaría si nunca hubieras existido; y cuando dejes de existir, no importará que hayas existido.

Por supuesto, tu existencia le importa a otras personas (tus parientes y otros que se preocupan por ti), pero, tomadas en conjunto, sus vidas tampoco tienen sentido, así que finalmente no importa que tú les importes. Les importas a ellos y ellos te importan a ti, y eso puede dar a tu vida un sentido de importancia, pero se están lavando la ropa mutuamente, por así decirlo. Dado que cualquier persona existe, tiene necesidades y preocupaciones que hacen que ciertas cosas y gente dentro de su vida le importen; pero el *todo* no importa.

Mas, ¿importa que no importe? Tú podrías decir: "¿Y qué? Basta con que importe si llego a la estación antes de que salga mi tren, o si me acordé de alimentar al gato. No necesito más para vivir". Respuesta perfecta; pero sólo funciona si realmente puedes abstenerte de poner los ojos más alto, y preguntarte qué significa todo. Pues una vez que lo hagas, se abre a la posibilidad de que tu vida te resulte irrelevante.

El pensamiento de que estarás muerto en doscientos años es una manera de ver tu vida enmarcada en el contexto más amplio, de modo que el sentido de las pequeñas

cosas que la componen no parece bastar, parece dejar sin respuesta una pregunta mayor. ¿Y si tu vida como un todo tuviera sentido en relación con algo más grande? ¿Después de todo no sería irrelevante?

Hay varios sentidos en que tu vida podría tener un significado mayor. Podrías ser parte de un movimiento político o social que mejorara el mundo, para beneficio de generaciones futuras; o simplemente podrías proporcionar una buena vida a tus hijos y a los hijos de tus hijos; o podrías pensar que tu vida tiene significado en un contexto religioso, de modo que tu tiempo en la Tierra fue sólo preparación para una eternidad en contacto directo con Dios.

Sobre los tipos de sentido que dependen de relaciones con otra gente, incluso gente distante en el futuro, ya indiqué cuál es el problema. Si nuestra vida tiene sentido como parte de algo mayor, ¿todavía es posible preguntar cuál es el significado de *ese* algo? O hay una respuesta en términos de algo aún mayor, o no la hay. Si la hay, simplemente repetimos la pregunta. Si no, nuestra búsqueda de sentido termina con algo que no tiene sentido; pero si esa falta de sentido es aceptable para el algo mayor del que nuestra vida es parte, ¿por qué no había ya de serlo para nuestra vida tomada como un todo? ¿Por qué no está bien que tu vida carezca de sentido? Y si no es aceptable aquí, ¿por qué habría de serlo en el contexto mayor? ¿Por qué no tenemos que seguir preguntando: "Cuál es el sentido de todo *eso?*" (la historia humana, la sucesión de las generaciones, o lo que sea).

Apelar a un significado religioso de la vida es un poco diferente. Si crees que el sentido de tu vida viene de cumplir el propósito de Dios, que te ama, y verlo en la eternidad, no parece apropiado preguntar: "¿Y *eso* qué sentido tiene?" Suponemos que es algo que constituye su propio

sentido, y no puede tener un propósito fuera de sí mismo; pero por esta misma razón suscita sus propios problemas.

La idea de Dios parece ser la idea de algo que explica todo lo demás, sin tener que ser explicado; pero es muy difícil entender cómo podría haber algo así. Si planteamos la pregunta: "¿Por qué es así el mundo?", y recibimos una respuesta religiosa, ¿qué puede impedirnos preguntar de nuevo: "Y *eso* por qué es cierto"? ¿Qué tipo de respuesta detendría todos nuestros "¿Por qué?" de una vez por todas? Y si pueden detenerse ahí, ¿por qué no pueden detenerse antes?

Parece surgir el mismo problema si se propone a Dios y sus designios como explicación suprema del valor y significado de nuestra vida. Se supone que la idea de que nuestra vida cumple el propósito de Dios le da sentido de un modo que no requiere ni admite otro. No se supone que preguntemos "¿Cuál es el sentido de Dios?", como tampoco "¿Cuál es la explicación de Dios?"

Pero aquí mi problema, al igual que con el papel de Dios como explicación suprema, es que no estoy seguro de comprender la idea. ¿Realmente puede haber algo que dé sentido a todo lo demás, abarcándolo, pero que en sí no puede tener ni necesitar sentido? ¿Algo cuyo sentido no puede ser cuestionado desde el exterior, porque no hay "exterior"?

Si se supone que Dios da a nuestra vida un significado que no podemos entender, no es mucho consuelo. Dios como justificación suprema, al igual que Dios como explicación suprema, puede ser una respuesta incomprensible a una pregunta de la que no podemos librarnos. Por otra parte, acaso ésa sea la lección, sólo que yo no logro entender las ideas religiosas. Tal vez la creencia en Dios sea la creencia de que el universo es inteligible, pero no para nosotros.

Dejando de lado ese aspecto, regresemos a las dimensiones menores de la vida humana. Aunque la vida como un todo carezca de sentido, quizá no sea motivo para preocuparse. Tal vez podamos reconocerlo y continuar como antes. El secreto es mantener tus ojos en lo que tienes delante y dejar que las justificaciones terminen dentro de tu vida y la de la gente con la que te relacionas. Si alguna vez te preguntas "¿Cuál es el sentido de estar vivo (de llevar en particular la vida de estudiante, cantinero o cualquiera que sea tu ocupación)?", contestarás: "Ninguno. No importaría si yo no existiera, ni si nada me importara; pero algunas cosas me importan. Eso es todo".

Cierta gente halla muy satisfactoria esta actitud. A otros les deprime, aunque les es inevitable. Parte del problema es que algunos tenemos la tendencia incurable de tomarnos en serio a nosotros mismos. Queremos importarnos a nosotros mismos "desde fuera". Si nuestras vidas como un todo parecen sin sentido, entonces una parte de nosotros está insatisfecha: la parte que siempre mira sobre nuestro hombro lo que hacemos. Muchos esfuerzos humanos, particularmente aquellos al servicio de ambiciones serias, más allá de la simple comodidad y supervivencia, obtienen su energía de un sentido de importancia, un sentido de que lo que haces no es importante sólo para ti, sino importante en un grado mayor: importante, punto. Si pasamos esto por alto, nuestras embarcaciones se verían amenazadas por falta de viento. Si la vida no es real, si no es importante, si el sepulcro es su fin, quizá es ridículo tomarnos tan en serio a nosotros mismos. Por otra parte, si no podemos ayudarnos a tomarnos en serio, quizá debamos conformarnos con ser simplemente ridículos. Quizá la vida sea no sólo insignificante, sino absurda.

Índice